Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile - giugno 1974 - anno IX - numero 2

SOMMARIO

* ECUMENISMO ED INTERCOMUNIONE

ARTICOLI:

155 **John N. Deely** - Il riferimento del linguaggio al non-esistente (I).

NOTE:

179 *Alvaro Huerga* - Redenzione e speranza.

189 *Edoardo Benvenuto* - La filosofia della liberazione.

203 *Giorgio Fabbri* - Il mondo e gli angeli.

208 *Angel Santos* - Relazioni della Chiesa Cattolica con le Chiese non-calcedonesi.

220 *Oddo Bucci* - Tommaso Moro: profezia e politica.

LIBRI:

229 **Recensiti:** « L'avénement de l'âme » di A. Forest / « Le mystère du père » di M. J. Le Guillou / « Racconti di un pellegrino russo » / « Studio dell'uomo - individuo e processo conoscitivo » di M. Polanyi / « L'esprit de Soljenitsin » di O. Clément / « Sermons » di M. Eckhart / « La parola tradotta » di C. Buzzetti / « Biologia dei dieci comandamenti » di W. Wickler / « Due false scienze (la sociologia - la psicanalisi) » di U. Spirito / « Adolf von Essen und Seine Werke » di K. J. Klinkhammer / « Historia de la literatura española » di J. L. Alborg / « La crise contemporaine du modernisme à la crise des herméneutiques » di J. Greisch, K. Neufeld, C. Theobald / « Psautier chrétien » e « La Tradition médite le psautier chrétien ».

260 **Ricevuti.**

POSTILLE:

263 Verso il post-tomismo? *(Gianni Baget-Bozzo)* - « Dissenso cattolico » e referendum *(Edoardo Benvenuto)* - « Quel Gesù... » *(Giuseppe Anichini)*.

272 —

Ecumenismo ed intercomunione

Il problema dell'intercomunione è un problema di estrema gravità e può costituire una deviazione dal retto metodo ecumenico, presentarsi come un vero trabocchetto per molti cattolici in buona fede ed offrire una nuova testimonianza dello sviamento di teologi dalla teologia.

L'approccio dell'intercomunione, adottato con poco successo tra diverse denominazioni protestanti, è oggi posto in atto nelle relazioni tra cattolici e luterani. Si tratta del riconoscimento dei ministeri luterani da parte della Chiesa Cattolica. L'unità dei cristiani sta a cuore a tutti; arrivare è volontà di tutti. Arrivare, lacerando la fede, no!

Nella dichiarazione di Malta, documento comune a livello mondiale di teologi cattolici e luterani, i membri cattolici hanno affermato: « I membri cattolici della Commissione pregano le Autorità competenti della Chiesa Cattolico - Romana di valutare attentamente se l'urgenza della situazione ecumenica, che risponde alla volontà di Cristo sull'unità, non esige che la Chiesa Cattolico-Romana esamini seriamente la questione del riconoscimento dei ministeri luterani ».

Tanto i membri cattolici chiedono perché « sono convinti che alla luce del progresso delle scienze bibliche e delle scienze storiche, come anche in ragione dell' esperienza dell' azione dello Spirito Santo nelle altre Chiese, il rigetto tradizionale della validità del ministero luterano deve essere posto in questione ».

Il bello è che la dichiarazione comune della Commissione riconosce che le due confessioni « non hanno una concezione omogenea del Sacramento » (n. 59).

Noi non facciamo la predica ai nostri fratelli lute-

rani, ma dichiariamo la nostra estrema perplessità dinanzi alla posizione dei membri cattolici della Commissione.

L'urgenza della situazione ecumenica motiverebbe questa posizione. Ma è un'urgenza che dura da più di quattro secoli: una così lunga decantazione toglie l'urgenza, almeno nel senso in cui essa si confonde con la fretta.

Anche l'unità voluta da Cristo è invocata quale stimolo per la decisione richiesta. Ma di quale unità si tratta? Pensiamo, di quella « voluta da Cristo ». La Chiesa di Cristo è indicata nel Vangelo di Matteo, dove sono fissati i capisaldi della Chiesa gerarchica: Pietro, il collegio apostolico, il magistero infallibile. Supponiamo che i membri cattolici abbiano tenuto presente anche la Tradizione, perché se non la tenessero presente, verrebbero meno all'essenziale, e, in tal caso, cadrebbero nell'incertezza e nell'indistinzione, in un vero mare di guai sul piano biblico, teologico, logico e storico. La Divina Tradizione ha nella questione dell'ordinamento jure divino *della Chiesa una voce non minore del Nuovo Testamento, che del resto è riconosciuto come ispirato perché come tale connotato e presentato dalla Tradizione.*

Non si può accettare che termini rispettabili siano annebbiati per creare incertezza su punti talmente dirimenti. Una cosa è purtroppo chiara: nel documento di Malta (e in genere nell'approccio ecumenico fondato sul riconoscimento dei ministeri) l'unità della Chiesa non appare fondata su un'univoca professione di fede. La dichiarazione di Malta ammette la diversità delle nozioni di sacramento propria delle due confessioni. Se il concetto informatore è diverso, diverso è il ministe-

ro: siamo nella eterogeneità. Ma l'unità della Chiesa si fonda sull' unità inequivoca della professione di fede: non può esistere senza di essa.

Del resto che cosa si riconoscerebbe, riconoscendo un ministero protestante?

Il potere di celebrare il Sacrificio della Messa, mentre il ministro protestante non crede al sacerdozio ministeriale sacramentale, e neppure alla Messa come vero sacrificio?

Dobbiamo insistere sul concetto di unità. L' unità della Chiesa è fondata sulla sua apostolicità. Alterato il concetto di apostolicità, è alterato il concetto di unità.

Il criterio di apostolicità consisteva per Lutero nel « possesso della pura dottrina evangelica ». Ora chi determina quale sia la « pura dottrina evangelica »? Lutero risponde: la riforma stessa. Essa si autopone come la restaurazione della pura dottrina evangelica e quindi della apostolicità (anche se poi l'unità del mondo luterano dovette essere affidata ai principi tedeschi).

Per la Chiesa Cattolica l'apostolicità si fonda sulla successione legittima del papa e del corpo episcopale da Pietro e dal collegio apostolico. I concetti nei due campi non combaciano affatto ed è mancanza di rispetto verso i protestanti crederli così distratti da non sapere questo. L'unità non si farà mai sulle mezze parole, sui concetti detti a metà, sulle aperture ed interpretazioni volontarie. Se questa qualcuno la chiamasse unità, o non saprebbe quello che dice, o mentirebbe sapendo di mentire.

E la questione parrebbe chiusa. Ma si può trattare ancora un altro punto. Un falso approccio ecumenico è inficiato di relativismo sul piano dogmatico; è il tema che oggi è trattato eufemisticamente con il ter-

mine di pluralismo. Nella sostanza della dottrina accettata come rivelata o certa dalla Chiesa Cattolica non può esistere pluralismo. Questo suppone il relativismo, il quale porta logicamente al disfacimento di tutto; non dunque unità, ma distruzione. E' forse l'unità un'opera di distruzione?

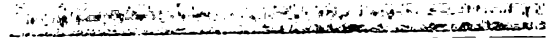
Il pluralismo sta nei gusti, negli aspetti, nelle simpatie, negli onesti adattamenti al linguaggio delle culture — salva veritate —, *mai nella sostanza della verità e degli stessi fatti. Sta nelle cose umane, che « Dio ha lasciato alle dispute degli uomini », ma non certo nelle cose, che stabilmente ha definito Lui per il tempo e per l'eternità. E' ora che ci si accorga che taluni — pensiamo in perfetta buona fede — lavorano non per la unità dei cristiani, ma per la distruzione del Cristianesimo.*

E' inutile fingere di ignorare che il punto vero e « intoccabile » dell'avvicinamento ai fratelli separati sta nel Primato del Romano Pontefice e nel Magistero infallibile della Chiesa gerarchica.

In conclusione, prima facciamo l'unità della fede, poi, e solo poi, faremo la intercomunione. Se si inverte l'ordine, non si fa la intercomunione e si distruggono il sacramento dell' ordine e la stessa fede. Che le cose stiano così i protestanti lo sanno tanto quanto lo sappiamo noi, e se ci sono alcuni loro rappresentanti che fingono di non saperlo, non rendono alla loro stessa parte un buon servizio. Come non lo rendono alla Chiesa quanti ne dimenticano con tanta facilità dati irreversibili.

I protestanti per venire aspettano che la Chiesa dia loro la prova della sua solidità di « roccia ».

ARTICOLI



Il riferimento del linguaggio al non-esistente (I)

JOHN N. DEELY

« Linguaggio » è la parola che forse meglio di ogni altra indica il centro di gravità o il punto focale, per così dire, del pensiero filosofico contemporaneo. Infatti, dal punto di vista della sociologia della conoscenza, l'analisi linguistica e la fenomenologia sono i due movimenti o scuole dominanti della filosofia di oggi: « linguaggio », essendo una parola che lascia intendere ugualmente pensiero e lingua, è un termine che, così come ogni termine può fare, copre la principale preoccupazione di ambedue questi movimenti filosofici, per molti aspetti differenti. Come il suo nome chiaramente indica, l'analisi linguistica è una filosofia connessa con l'analisi della lingua, sia semplicemente per cercare di chiarirne l'uso comune e così ovviare ai problemi filosofici non necessari che nascono dal parlare comune (« analisi dell'uso ordinario della lingua »), sia per supplire alle manchevolezze del parlare comune al fine di sostituire ad esso, almeno nei contesti scientifici e filosofici, un tipo di linguaggio formalizzato, tecnicamente esatto (« analisi logica »).

La fenomenologia, in contrasto con entrambe le forme di analisi, è più « mentale » o teoretica, in quanto cerca non tanto di chiarire i modelli del parlare, quanto di spiegare (con un'attenta descrizione dell'esperienza immediata in ogni sua sfumatura) le forme e le leggi secondo le quali il pensiero organizza gli oggetti dati nell'esperienza e attraverso di essa.

In termini generali, dunque, ancora parlando dal punto di vista estrinseco, proprio della sociologia della conoscenza, la filosofia oggi ha nel problema del linguaggio il suo nodo centrale.

Passando adesso ad un punto di vista intrinseco, possiamo dire che uno dei problemi per ogni filosofia incentrata sul linguaggio è il problema del non-esistente, dato che la questione del non-esistente sorge più o meno ineluttabilmente, per il fatto che il linguaggio appare riferirsi a cose, senza riguardo al problema

se esse esistano di fatto o no. Nella filosofia di S. Tommaso, ad esempio, ci si riferisce ripetutamente alle sfere celesti come a cause esplicative dei fenomeni della vita e della morte, alla specifica costanza delle forme biologiche, alla genesi della conoscenza dalla sensazione, ed a molte altre questioni di rilevanza filosofica (1). Eppure pochi oggi credono nella realtà delle sfere celesti. Né una tale confusione tra esistente e non-esistente è limitata in qualche modo all'età medioevale. La storia della scienza e della etnologia è una mescolanza di riferimenti a ciò che non esiste, o che almeno non è ritenuto esistente alla luce delle nostre conoscenze; e senza dubbio la nostra stessa cultura accoglie la sua buona parte di non-esistente ritenuto e proposto come esistente.

Che cosa accadrebbe della letteratura, se il linguaggio umano non avesse, o almeno non sembrasse avere, la possibilità di riferirsi a ciò che non esiste come se esistesse? Si potrebbe al massimo dire che il non-esistente, che non giuoca alcun ruolo positivo nel mondo fisico, trova una dimora davvero confortevole nel mondo del linguaggio umano. Difficilmente può sembrare esagerata l'affermazione che il rapportarsi del linguaggio agli oggetti e la sua indifferenza circa l'esistenza e la non-esistenza di questi oggetti, sono due proprietà che definiscono il linguaggio e rivelano il suo carattere specifico.

1. Il problema del non-esistente.

Se guardiamo ai modi in cui le tradizioni analitiche e fenomenologiche hanno considerato l'apparente capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste, troviamo che esse sono pervenute a spiegazioni di questo fenomeno, ma in modi che non solo sono fondamentalmente diversi, ma anche conducono ad una sorta di contraddizione nel campo degli assunti metodologici. Infatti, mentre i fenomenologi della scuola husserliana considerano l'apparente indifferenza del linguaggio nei confronti del mondo fisico come un dato reale e fondamentale, gli analisti di scuola russelliana la considerano come una mera apparenza, che si può risolvere con l'aiuto delle tecniche della logica matematica.

Mentre però l'opposizione programmatica e l'elaborazione dettagliata di queste due opposte scuole si devono, rispettivamente, alla teoria husserliana dell'intenzionalità e alla teoria russelliana

(1) Vedi Thomas Litt, « Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin », Paris, Nauwelaerts, 1963.

delle descrizioni, l'ispirazione fondamentale di entrambi i programmi derivò da due figure di sfondo un po' precedenti: Franz Brentano (1838 - 1917) e Gottlob Frege (1848 - 1925).

I fondamenti del modo in cui i fenomenologi avrebbero considerato più tardi la possibile non-esistenza degli oggetti del linguaggio furono proposti, come risultò più tardi, dal testo originale in cui Brentano aveva introdotto il concetto di « intenzionalità » nella discussione contemporanea.

« Ogni fenomeno mentale è caratterizzato da ciò che gli scolastici medievali chiamavano l'intenzionale (e perciò mentale) non-esistenza (Inexistenz) di un oggetto (Gegenstand), e che noi potremmo chiamare, sebbene in termini non del tutto univoci, il riferimento ad un contenuto, la relazione ad un oggetto (non si intende qui con questa parola una realtà esterna) o verso una oggettività imminente » (2).

I pensieri o atti mentali allora sono distinti conseguentemente in base alla possibilità di collocarli o meno in relazione agli oggetti, senza riguardo all'effettività, cioè alla realtà, di questi oggetti. Tale proprietà della mente, successivamente definita come intenzionalità, divenne per Edmund Husserl, come nota Spiegelberg, « l'intuizione centrale della sua analisi fenomenologica della coscienza ». D'ora in poi, vale a dire dopo Husserl, « le espressioni « intenzionale » ed « intenzionalità » indicarono la relazione propria di chi ha un'intenzione, od è guidato da essa » (3). E' questo l'approccio che conduce la fenomenologia a considerare l'evidente attitudine del linguaggio a riferirsi a ciò che non esiste di fatto. Il pensiero stesso, a motivo della sua capacità di intenzionalità, si pone in relazione ai suoi oggetti allo stesso modo, sia che questi siano o non siano esistenti nella realtà. Dal momento che la lingua è espressione di un pensiero, non ci si deve meravigliare del fatto che ci si possa riferire, nel parlare, a ciò che non esiste: l'indifferenza del pensiero tra esistente e non-esistente, che la lingua registra solo esternamente, e che fonda la possibilità del discorso di riferirsi a ciò che non esiste, è una rappresentazione immediatamente evidente dell'esperienza comune, un dato primario, un fundamentum inconcussum che è, per la fenomenologia, ciò che fu il Cogito per il cartesianesimo. Il fatto che ci si possa riferire, nel linguaggio, a ciò che non esiste realmente, insomma, non è qualcosa che la fenomenologia si senta obbligata a tenere

(2) Franz Brentano, « The distinction between mental and physical phenomena », trad. ingl. di D. B. Terrel, in « Realism and the background of phenomenology », a cura di Roderick Chisholm, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1960, n. 50.

(3) Herbert Spiegelberg, « The phenomenological movement », The Hague, Martinus Nijhoff, 1952, vol. I, p. 107.

in conto, come se fosse richiesto, oltre e al di sopra di ciò che è conosciuto come essenziale del pensiero, per spiegarne la possibilità. Esso è, piuttosto, ciò che determina la problematica della fenomenologia e fissa l'orizzonte entro il quale la fenomenologia si muove. La descrizione e l'analisi della coscienza e dell'esperienza cominciano proprio da questo fatto: il linguaggio non è limitato dal mondo delle realtà fisiche.

Brentano stesso non accettò lo sviluppo coerente e netto della sua dottrina dell'intenzionalità, operato da Husserl e dai fenomenologi. Invero, quando per la prima volta aveva introdotto questo concetto, aveva fatto delle riserve. In primo luogo, egli guardava con sospetto all'affermazione secondo cui agli oggetti del linguaggio non era necessaria l'appartenenza alla realtà, e, conseguentemente, anche alla proposizione secondo cui il linguaggio è meramente relativo ai suoi oggetti. Nel caso del linguaggio, considerando che « il termine della cosiddetta relazione non necessita di essere dato completamente nella realtà », egli scrive: « Si potrebbe dubitare che si abbia realmente a che fare con qualcosa di relativo, anziché con qualcosa che solo apparentemente è relativo, e che si potrebbe quindi definire come una « cosa simile ad una relazione » (= relation-like thing) (4).

Fu il dubbio qui richiamato che alla fine condusse il pensiero di Brentano alla più schietta dottrina dell'intenzionalità. « Tutti i rapporti mentali si riferiscono a cose » (5), egli alla fine concluse, e le cose a cui tali rapporti si riferiscono, sono realmente esistenti, individuali, concrete. L'apparente capacità del linguaggio di riferirsi al non-esistente, egli affermò alla fine, è solo apparente e fittizia, non è reale. Esempi di linguaggio manifestamente riferibile ad oggetti non-esistenti sono allora resoconti stenografici, o abbreviazioni, che, in base ad una esposizione più completa ed accurata, dovrebbero poter essere ricondotti ad una forma di linguaggio complesso, « i cui termini si riferiscono, come nota Chisholm, solo a "puri oggetti" (genuine objects), a cose individuali e concrete (6). Tutti i rapporti mentali, per quanto talvolta possa sembrare il contrario, si riferiscono a cose.

« Non si può negare che in molti casi la finzione, per cui prendiamo ad oggetto qualcosa di diverso da una entità reale, si dimostri innocua nelle operazioni logiche; anzi proprio per mezzo di tale finzione, queste operazioni possono essere facilitate, per-

(4) F. Brentano, « Psychologie vom empiristischen Standpunkt », Hamburg, 1955 e 1959. vol. II, p. 134.

(5) F. Brentano, « Genuine and fictitious objects », trad. ingl. di D. B. Terrel, in « Realism and the background of phenomenology », cit., p. 71.

(6) Introduzione editoriale a « Realism and the background of phenomenology », cit., p. 5.

ché sono semplificate nelle espressioni e nello stesso pensiero. Questa finzione è simile, se si vuole, a quelle che i matematici usano utilmente, quando classificano le finzioni dei numeri inferiori a zero.

Con questo metodo, un'affermazione ed un giudizio variamente complessi possono essere usati da loro in una forma semplificata. Si risparmia così il tentativo (inutile in certi casi) di chiarire con maggiore esattezza un evento mentale afferrato confusamente... Il fatto che molte finzioni siano usate normalmente nella logica ha condotto molti a credere che la logica abbia come suoi oggetti sia cose sia non-cose e che, conseguentemente, il campo dei suoi oggetti sia più esteso di quello del reale. Questo è, tuttavia, assolutamente errato; infatti, secondo ciò che abbiamo detto, questo è davvero impossibile. Non ci può essere altra realtà che quella degli oggetti reali; l'identico omogeneo concetto del reale si estende, come il più generale dei concetti, a tutto ciò che è autenticamente un oggetto. Perciò i termini del linguaggio corrente sono spessissimo nomi, non in senso psicologico, ma in senso meramente grammaticale. Essi non definiscono cose, ma rimane egualmente vero che il discorso in cui essi sono impiegati, non riguarda altro che le cose » (7).

Così il Brentano che ispirò Husserl è assolutamente diverso dal Brentano che filosofò sviluppando le proprie convinzioni. La sistemazione originale della dottrina dell'intenzionalità, purificata dalle ambiguità e resa coerente da Husserl e da altri, affermava che il linguaggio realmente compie proprio ciò che sembra compiere: fare relazione ad oggetti, senza riguardo alla loro esistenza di fatto come cose individuali e concrete. Brentano tuttavia negò, sino alla fine e con fermezza, la realtà della apparente capacità del linguaggio di riferirsi al non-esistente. Le affermazioni che sembrano riferirsi ad oggetti non-esistenti, egli affermò, sono trasformabili in altre affermazioni che si riferiscono esclusivamente ad oggetti esistenti di fatto, sia pure a scapito della utilità e della chiarezza.

Questa più tarda visione di Brentano, poco conosciuta in confronto alla sua prima dottrina dell'intenzionalità, è sostanzialmente la stessa visione che inizialmente si fece strada nelle trattazioni di tradizione analitica, concernenti l'apparente capacità del linguaggio di riferirsi al non-esistente. Gli analisti tuttavia, diversamente dai fenomenologi, non devono allo psicologista Brentano la loro iniziale ispirazione attraverso cui si trovano ad aver a che fare col non-esistente. Gli analisti fondano la loro teoria piut-

(7) F. Brentano, « Genuine and fictitious objects », cit., p. 75.

tosto negli scritti del logico Frege, che aveva per primo affermato che « è una manchevolezza delle lingue il fatto che al loro interno siano possibili espressioni che, nella loro forma grammaticale, pur essendo apparentemente costruite ad indicare un oggetto, tuttavia non adempiono a questa condizione in casi particolari, perché da ciò dipende la verità dell'affermazione » (8).

Ci sono due aspetti della posizione di Frege su questa questione. Il primo, e anche il più importante per i successivi sviluppi della scuola analitica, è la ferma identificazione compiuta da Frege dell'apparente capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste, come « manchevolezza », « difetto », o « imperfezione», insieme con la dichiarazione programmatica, di cui adesso parleremo, su come questa manchevolezza potrebbe essere ridotta, questa imperfezione eliminata. Il secondo aspetto, di uguale interesse dal punto di vista della teoria logica, ma di minore importanza dal punto di vista di una filosofia del linguaggio, è il mezzo non-programmatico, scelto ad hoc da Frege nella sua stessa opera, per compensare questa asserita « manchevolezza » o « imperfezione della lingua, dalla quale, a proposito, non è del tutto esente neppure la lingua simbolica dell'analisi » (9).

Per quanto riguarda il primo punto, Frege non solo non lascia alcun dubbio che, per ciò che lo riguarda, la relazione al non-esistente sia una « manchevolezza della lingua », una « imperfezione » e « una grave fonte di errori », ma anzi lascia supporre che ciò potrebbe e dovrebbe essere eliminato dal linguaggio (o almeno dal linguaggio che sia stato reso logicamente perfetto), una volta per tutte e interamente.

« Si può pretendere che in un linguaggio logicamente perfetto (simbolismo logico) ogni espressione costruita con nomi appropriati e in maniera grammaticalmente corretta, all'infuori di simboli già introdotti, designi di fatto un oggetto; e che nessun simbolo sia introdotto come nome appropriato senza la sicurezza che esso corrisponde ad una realtà. E' abituale nei testi di logica combattere contro l'ambiguità delle espressioni, essendo questa una fonte di errori. Io ritengo sia almeno corretto mettere in guardia contro nomi apparenti che non indicano un dato reale. La storia della matematica ha da raccontare molti errori che furono originati da ciò che si è detto. L'abuso demagogico si diminuisce e restringe, nella misura in cui si limita l'impiego delle espressioni ambigue. « La volontà popolare » può servire come esempio, a

(8) Gottlob Frege, « On sense and nominatum », trad. ingl. di Herbert Feigl, in « Contemporary readings in logical theory », a cura di I. M. Copi e J. A. Gould, New York, Macmillan, 1967, p. 85. Cfr. la trad. ingl. a cura di Max Black della stessa frase in « The philosophical Review », LVII, maggio 1948, p. 222.

(9) Ibid.

questo riguardo; si può infatti facilmente stabilire che non c'è alcun significato generalmente accettato di questa espressione. Così è evidentemente importante che si impedisca una volta per tutte il sorgere di questi errori, almeno per quel che riguarda il campo scientifico. Allora obiezioni come quella prima accennata diventerebbero impossibili, perché si potrebbe vedere che il fatto della corrispondenza tra un nome e una realtà non può mai dipendere dalla verità di una proposizione » (10).

Ma, dopo aver pensato e detto tutto questo, Frege non riesce a fare l'ulteriore passo di trovare effettivamente i mezzi « per impedire una volta per tutte l'originarsi di questi errori », che si insinuano nelle nostre questioni teoriche e pratiche attraverso la porta del non-esistente. Invece, Frege adotta una soluzione ad hoc del problema, basata solo su ragioni di convenienza. « Ogni volta che si asserisce qualcosa», egli dice, «sia con i mezzi del linguaggio comune, sia con la lingua simbolica dell'analisi, allora il presupposto preso per buono è quello secondo cui i nomi impiegati, semplici o composti » (cioè il mezzo linguistico adoperato, sia esso una parola o un giudizio), « abbiano un termine reale » (cioè si riferiscano ad un oggetto esistente di fatto) (11). Essendo questo il caso, anche se « si può essere in errore per quanto concerne questo presupposto, e tali errori si sono talvolta verificati », Frege considera che « sia sufficiente per il momento riferirsi alla nostra intenzione nel parlare e nel pensare, al fine di giustificare la nostra relazione al reale corrispondente ad un segno, anche se noi dobbiamo porre una condizione: se esiste effettivamente tale oggetto » (12). Frege procede così a precisare l'esigenza per cui un linguaggio logicamente perfetto indichi solo oggetti esistenti di fatto, adottando una convenzione che gli permetta di postulare ciò che un oggetto, a cui un discorso abbia fatto riferimento, debba essere in un dato caso.

E' merito di Bertrand Russell aver considerato, all'interno della tradizione analitica, l'esigenza indicata in modo corretto, e di aver rifiutato di accontentarsi di qualcosa di meno di uno strumento logico capace di sostenere l'eliminazione dal linguaggio di ogni riferimento a ciò che non esiste, e di rimuovere così dal linguaggio l'ingannevole apparenza secondo cui esso è in grado di avere a che fare con l'esistente e con il non-esistente. Il compito di ogni filosofo è riconoscere chiaramente le esigenze di una posizione, scegliere tra le alternative secondo il fine prefisso, ed elaborare in linea di principio le conseguenze richieste dalla scel-

(10) Ibid., p. 86.

(11) Ibid., p. 85; cfr. anche p. 77.

(12) Ibid., p. 79.

ta compiuta, fino al punto in cui l'adeguazione tra mezzi e fine sia chiarita oltre ogni dubbio. Secondo questo criterio, è facile scorgere il motivo per cui Russell è di fatto la più importante figura nella storia della filosofia analitica, e perché da lui, più che da Frege, la tradizione analitica derivi la propria eredità, appunto come la tradizione fenomenologica si rifà ad Husserl più che a Brentano. Brentano e Frege piantarono in un terreno pietroso, Husserl e Russell trapiantarono il seme, lo fecero germinare, ed esso fiorì.

Data l'apparente indifferenza del discorso all'esistente e al non-esistente, data la supposizione che questa apparenza sia soltanto un'apparenza e non la realtà, Russell vide chiaramente sia la sola possibile alternativa alla trattazione di Frege circa la citata imperfezione logica della lingua, sia la radicale inadeguatezza del mezzo usato da Frege. Si considerino i casi in cui il significato di frasi, che pur significano qualcosa, sembra non esserci.

« Adesso è evidente che le proposizioni non diventano insensate soltanto perché le ipotesi che prospettano sono false. Il Re nella « Tempesta » può dire: « Se Ferdinando non è annegato, Ferdinando è il mio unico figlio ». Ma « mio unico figlio » è una frase con un significato che, evidentemente, è possibile quando, e solo quando, io ho proprio un figlio. Ma l'affermazione riportata sarebbe nondimeno rimasta vera anche se Ferdinando di fatto fosse annegato. Dunque noi dobbiamo o provvedere a dare un significato nei casi in cui esso è a prima vista assente, oppure dobbiamo abbandonare la supposizione che il denominato è la realtà indicata in proposizioni che contengono frasi denominanti. La seconda è naturalmente l'ipotesi che sostengo. La prima soluzione ... è adottata da Frege, il quale provvede per principio a dare un significato puramente convenzionale dei casi che, altrimenti, non ne avrebbero uno. Così « il Re di Francia » dovrebbe significare lo zero; « il solo figlio del signor Caio » (che ha una bella famiglia con dieci figli) dovrebbe significare l'insieme di tutti i suoi figli; e così via. Questo modo di procedere, sebbene non possa condurre ad un effettivo errore logico, è evidentemente artificioso, e non dà una esatta analisi della questione » (13).

« Accogliere la seconda ipotesi », cioè trovare un modo di analizzare le proposizioni senza dover ammettere (per convenzione, come fa Frege, o per confusione, come l'ultimo Brentano) qualcosa di irreale tra gli oggetti cui le proposizioni si riferiscono, questa è la trovata geniale della famosa teoria russelliana delle descrizioni, e la ragione del fatto che essa è esatta-

(13) Bertrand Russell, « On Denoting », in « Logic and knowledge », a cura di R. C Marsh, pp. 46-47.

mente definita, secondo le parole di F. P. Ramsey, come « a paradigm of philosophy ».

La teoria russelliana delle descrizioni apparve la prima volta in « Mind » nel 1905, nella forma di un articolo intitolato « On denoting ». L'esposizione più tecnica e più logicamente semplice della teoria si trova, come bene ci si può aspettare, nei « Principia Mathematica », soprattutto nel terzo capitolo introduttivo, « Incomplete Symbols ». L'esposizione filosoficamente più importante della teoria, però, almeno in quanto la filosofia ha più a che fare con la trattazione di presupposti e di principi che con la risoluzione dei problemi in conclusioni determinate, si può trovare nei capitoli 15 - 17 della « Introduction to Mathematical Philosophy ». Infatti, dal punto di vista della supposizione per cui il linguaggio sia solo apparentemente e a causa della confusione prodotta da coloro che se ne servono, indifferente all'essere e al non - essere dei suoi oggetti (anziché veramente ed essenzialmente indifferente alla loro realtà), si può riconoscere con Russell non solo che « la lingua è ingannevole, ed anche ... prolissa ed inesatta », ma anche che « il simbolismo è assolutamente necessario ad ogni trattazione esatta o compiuta » degli oggetti del linguaggio, « in particolare per quanto riguarda i giudizi di esistenza e le descrizioni » (14). Ma se si vogliono capire i motivi che ci sono, per accogliere questo specifico asserto, lo si deve fare prescindendo dalla particolare concezione della cosiddetta « logica simbolica » o « logica matematica », che dipende per la sua applicabilità filosofica dal fatto che si sia già accettata l'ipotesi che una relazione a ciò che non esiste sia solo apparente e non reale. L'esposizione della teoria delle descrizioni nei « Principia » presuppone la verità di questo asserto; e l'esposizione meno tecnica contenuta nella « Introduction to Mathematical Philosophy », proprio perché non è « fatta solo per coloro che padroneggiano il simbolismo logico », è costretta a rendere esplicito proprio ciò che è implicito nell'affermare l'asserto cruciale sul quale si basa, come Russell nota, « il metodo grazie al quale la logica matematica può essere utilizzata nella ricerca attorno ai problemi tradizionali della filosofia » (15).

Si può riconoscere che una ferma passione per la realtà e la verità stia dietro alla formulazione russelliana della teoria delle descrizioni.

« In obbedienza alla sensazione della realtà, noi insisteremo sul fatto che, nella analisi delle proposizioni, niente di « irrea-

(14) B. Russell, « Introduction to mathematical philosophy », New York, Humanities, 1919, p. 205.

(15) Ibid., p. XII.

le » si può ammettere. Ma, dopo tutto, se non c'è « niente » di irreale, ci si può chiedere come mai potremmo ammettere qualcosa di irreale. La risposta è che, quando abbiamo a che fare con proposizioni, noi abbiamo a che fare innanzitutto con dei simboli, e se noi attribuiamo significato a gruppi di simboli che non ne hanno alcuno, ecco che noi cadiamo nell'errore di ammettere delle irrealtà, nel solo senso in cui ciò è possibile, vale a dire, come oggetti descritti » (16).

Così Russell riconosce chiaramente che il non-esistente entra nella storia solo attraverso il linguaggio, e lo fa presentandosi in forma di oggetto. Si sarebbero combattute guerre, perse delle vite, e miserie senza fine sarebbero state inflitte agli uomini, a causa del non-esistente che si comporta, grazie al linguaggio, come l'esistente. Non ci potrebbe essere, poi, una corretta analisi del linguaggio che fosse capace di mettere fine alla tirannia del non-esistente sulle faccende umane, e « ostruisse una volta per tutte », come Frege aveva proposto, « la fonte di questi errori, almeno per quanto riguarda la loro ricorrenza nel discorso scientifico »? Un tale « traguardo » va oltre i ristretti limiti della logica, ed è sicuramente un compito per il filosofo. E' la via a questo « traguardo » che Russell si propone di cercare. « La mia teoria delle descrizioni non fu mai intesa come un'analisi dello stato della mente di chi pronuncia giudizi contenenti descrizioni », testimonia Russell, « il mio interesse invece è stato quello di elaborare una teoria più accurata e analitica, allo scopo di sostituire quei pensieri confusi che la maggior parte della gente nella maggior parte del tempo ha avuto in mente » (17).

Consideriamo di nuovo l'apparente indifferenza del linguaggio tra l'esistente e il non-esistente, nella sua relazione agli oggetti.

« Il problema della « irrealtà », che ci si presenta a questo punto, è molto importante. La grande maggioranza di quei logici che hanno trattato tale questione, condotti in errore dalla grammatica, l'hanno risolta in modo inesatto. Essi hanno considerato le forme grammaticali come guide nell'analisi più sicure di quanto di fatto non siano. Inoltre, essi non hanno riconosciuto che le differenze tra le forme grammaticali sono importanti. « Ho incontrato Jones » e « ho incontrato un uomo » verrebbero tradizionalmente considerate come proposizioni della stessa forma, ma di fatto esse sono di forma notevolmente diversa: la prima denota una persona effettiva, Jones; mentre la seconda racchiude una funzione proposizionale, e diventa, quando sia resa esplicita: « la

(16) Ibid., p. 170.
(17) B. Russell, « Mr. Strawson on referring », « Mind », LXVI, luglio 1957, p. 388.

funzione "ho incontrato 'x' e 'x' è un uomo", è qualche volta vera »... Questa proposizione non è evidentemente della forma « ho incontrato 'x' », che dà conto dell'esistenza della proposizione « ho incontrato un unicorno », sebbene l'unicorno non esista » (18).

Allora, con il semplice espediente della distinzione tra proposizioni e funzioni proposizionali, Russell ha, inizialmente, un mezzo per eliminare dal linguaggio tutti i riferimenti a ciò che non esiste. Ogni qualvolta una affermazione appare riferirsi ad un oggetto non-esistente, ed asserire qualcosa su di esso, l'affermazione non deve essere considerata (come tradizionalmente e « aristotelicamente » accadrebbe), esprimente una proposizione semplice; deve piuttosto essere considerata, come la considererebbe la logica simbolica o « matematica », una espressione contenente un complesso combinarsi assieme di una proposizione e di una funzione proposizionale: il risultato di questa combinazione, grammaticalmente considerato, « appare » essere una proposizione semplice, anche se non lo è. Tutte le parti del linguaggio, dunque, « apparentemente » costituite da proposizioni riguardanti oggetti irreali, sono « realmente » composte di funzioni proposizionali e false proposizioni circa il mondo reale. Questo è ciò che l'analisi di tali proposizioni con le tecniche della logica simbolica rivela, mentre era proprio questo che la analisi attraverso le tecniche della logica tradizionale nascondeva e trascurava. « A causa dell'insufficienza dell'apparato delle funzioni proposizionali », Russell conclude, « molti logici sono stati spinti alla conclusione che ci siano oggetti irreali » (19). Questa conclusione (o confusione) può da qui innanzi, in principio almeno, essere evitata, adesso che le funzioni proposizionali sono state scoperte (o forse potremmo dire: inventate). « Per un pensare chiaro, nelle direzioni più diverse, l'abitudine di mantenere le funzioni proposizionali fortemente separate dalle proposizioni è della massima importanza, e l'insuccesso in questo, in passato, è stato motivo di rovina per la filosofia » (20). E' con l'occhio all'assenza di questa distinzione nella logica tradizionale, che Russell dichiara circa la verità della logica moderna: « La descrizione di questa materia come logica simbolica è inadeguata; a me piacerebbe descriverla semplicemente come logica, poiché niente altro è realmente logica » (21).

Ci si può trovare d'accordo sul semplicismo dell'espediente

(18) B. Russell, « Introduction ecc. », cit., pp. 168-169.
(19) Ibid., p. 169.
(20) Ibid., p. 166.
(21) B. Russell, « The philosophy of logical atomism », in « Logic and knowledge », cit., p. 271.

russelliano, con il quale, come rileva Harman, sugli sviluppi attuati da Quine partendo da esso, « il parlare di oggetti ideali è ridotto a un discorrere inesatto di oggetti reali » (22). Ci si può anche trovare d'accordo (almeno per quello che è lo scopo della presente discussione) con la dichiarazione di Russell per cui è attraverso l'uso di distinguere le proposizioni dalle funzioni proposizionali che la logica moderna, simbolica e matematica, l'ha spuntata nei confronti della logica tradizionale o aristotelica.

Rimane comunque il fatto che la teoria delle descrizioni non esclude gli oggetti non-esistenti dal linguaggio, ma ci offre soltanto lo strumento tecnico per eliminare tutti gli oggetti che noi crediamo, per nostre ragioni, essere irreali. Naturalmente, la nostra opinione riguardo a qualche oggetto dato o classe di oggetti data potrebbe essere erronea (Dio non voglia). Ma non c'è nulla, all'interno del sistema della logica moderna (o della logica tradizionale, in questo caso), che ci renda capaci di conoscere che le opinioni circa la realtà, sulle quali si basa la nostra sistematizzazione o la formalizzazione teorica, siano esatte. Se esse non lo sono, anche se la nostra formalizzazione eliminasse dal linguaggio ogni apparente relazione ad oggetti che noi non asseriamo come reali, il linguaggio conterrà ancora relazioni ad oggetti irreali. Anche se alle nostre opinioni accadesse di essere completamente esatte (a parte il fatto che noi non avremmo modo di saperlo), potrebbe ancora darsi il caso che il nostro linguaggio formalizzato apparisse, e fosse inteso come in relazione ad oggetti irreali da qualcuno che non condividesse le nostre credenze. Il modo in cui si formalizza (o si « sistematizza », secondo i termini quantificanti della logica moderna) una data teoria filosofica, dipende da ciò che si intende asserito come reale in quella teoria, e da ciò che si pensa circa tale asserzione.

Supponiamo, per esempio, che due moderni logici, uno che pensi esattamente come Paolo VI e uno che sia d'accordo con Jean-Paul Sartre, si pongano a formalizzare la « Summa » di S. Tommaso. Dapprima supponiamo che essi vogliano formalizzarla, ognuno in relazione alle varie entità che essi pensano siano asserite come reali da Tommaso. E poi essi vogliano formalizzarla una seconda volta, ma adesso secondo ciò che essi stessi intendono essere reale. Nel primo caso, la qualità e il valore delle formalizzazioni rispecchierebbero esattamente la qualità ed il valore della loro rispettiva comprensione della dottrina di S. Tommaso e divergerebbero di conseguenza. Nel secondo caso, il

(22) Gilbert Harman, « Quine on meaning and existence », II, in « The Review of Metaphysic », XXI, dicembre 1967, p. 361.

modo di unire le variabili (riferendosi ad oggetti) differirebbe disordinatamente tra i due uomini, non più secondo la loro differente comprensione di S. Tommaso, ma adesso secondo le loro concezioni, radicalmente opposte, di ciò che è « realtà ». In entrambi i casi, le tecniche della logica formale servono solo per esprimere le differenze nella comprensione: esse non procurano mezzi con cui eliminare queste differenze. La misura in cui la logica matematica « sembra », come Russell pensava, « invalidare gran parte della tradizionale filosofia e persino una buona parte di ciò che è ritenuto normale ai giorni nostri » (23), è davvero una ingannevole apparenza. Tale invalidazione dipende semplicemente dalla misura in cui un dato individuo che usi la logica simbolica, disapprovi (per qualunque motivo, a ragione o a torto) teorie tradizionali o correnti, e dalla proporzione in cui egli dia alla disapprovazione di tali teorie espressione simbolica al fine di « invalidarle ».

Il soggettivismo, inteso come rilevanza dell'opinione di colui che usa la logica simbolica, è radicato negli stessi fondamenti di tale metodo logico (24). Tutte le differenze propriamente filosofiche su ciò che esiste precedono in ogni caso l'uso che può essere fatto del metodo. Ben lungi dal procurare un criterio per risolvere le dispute filosofiche, il ricorso al metodo logico rende impossibile la discussione filosofica, poiché tale metodo non può essere impiegato se non dopo che si sia stabilito, a ragione o a torto, ciò che una determinata teoria, che deve essere formalizzata, asserisca come reale.

« La distinzione compiuta da Carnap tra questioni interne ed esterne ad un quadro o sistema linguistico, torna qui utile. A priori o indipendentemente dalla scelta di un sistema linguistico « L » con un campo « D » di oggetti come proprio campo fondamentale, i codificatori sono senza significato. Essi ne assumono uno solo quando si arrivi alla formulazione di « L », « cioè » all'esplicita elencazione dei nessi sintattici e semantici determinativi di « L » » (25).

---

(23) B. Russell, « Introduction ecc. », cit., p. XII.

(24) Questo punto fu ben messo in evidenza da Guido Küng, « Ontology and the logistic analysis of language », New York, Humanities, 167, pp. 8-9: « Dal momento che essi sono costruiti artificialmente per adattarsi a un ideale logico e a motivo della precisione delle loro regole, i linguaggi logici sono completamente diversi dai linguaggi naturali. Noi troviamo ancora un esteso spazio di possibili sistemi sintattici o "grammatiche"... ma questi linguaggi logici coscientemente costruiti come tali sono del tutto simili nel fatto di essere stati esplicitamente determinati dalle vedute specifiche, logiche ed ontologiche, dei loro inventori ». « La traduzione da un linguaggio naturale ad uno logico, cioè la analisi logica del linguaggio, comprende anche un rinvio ontologico per ogni giudizio tradotto ».

(25) R. M. Martin, « Existential quantification and the "regimentation" of ordinary language », « Mind » LXXI, ottobre 1962, pp. 528-529.

Nell'esprimere le differenze filosofiche attorno alle fondamentali unità di essere, la logica moderna giunge, almeno inizialmente, ad una chiarezza incomparabile. Ai fini di giungere alla comprensione delle ragioni che stanno dietro a queste differenze, tuttavia (e questo è, dopo tutto, il più proprio compito del filosofo), la logica moderna non serve a nulla, per la ragione chiaramente esposta da Alston: « Proprio come nessuna proposizione è necessariamente errata, così nessuna di esse è garantita, in ragione della sua semplice forma, dal poter essere occasione di confusione. Il supporre il contrario è uno degli sfortunati risultati della preoccupazione filosofica per i linguaggi chiusi » (26).

L'apparato della logica simbolica, accettando la teoria russelliana delle descrizioni, perciò, non risolve il problema del non-esistente nel linguaggio, non più di quanto lo faccia il metodo fenomenologico fondato sulla teoria husserliana dell'intenzionalità. La dottrina fenomenologica non offre spiegazione alcuna dell'apparizione del non-esistente nel linguaggio. Ma la dottrina degli analisti, mentre dimostra la possibilità iniziale di eliminare il non-esistente dagli oggetti del linguaggio, manifestamente manca però di mostrare come di fatto questa eliminazione possa essere condotta con successo a buon fine. Infatti, per riprendere le parole di Alston:

« In ogni contesto in cui sorgono problemi relativi all'esistenza, il problema è se si debba asserire o no che ciò esiste, e non se si debba scegliere un metodo particolare per fare questa asserzione. Ciò significa che l'asserzione dell'esistenza, il rinvio all'esistenza, ecc., non consiste nella inflessibile preferenza per una formulazione verbale sopra ogni altra, anche se tale pretesa può essere gratificante per i logici » (27).

Eppure sarebbe semplicistico affermare che l'intera impresa della logica matematica è stata, dopo tutto, priva di esito filosofico effettivo. Quando siano venuti meno quei miraggi grandiosi agitati dai fedeli della logica simbolica, si può allora vedere che « la questione della traduzione » di un determinato discorso in forma simbolica è, per usare l'espressione di Alston (28), « essenzialmente una questione strategica ». Specificamente, essa è capace di neutralizzare, « dovunque esse sorgano », le confusioni rispetto a ciò che si stia affermando essere reale,

(26) William P. Alston, « Ontological Commitments », in « Philosophy of Mathematics », a cura di P. Benacerraf e H. Putnam, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964, p. 257. Ripreso da « Philosophical Studies », 9 (1958), pp. 8-17.

(27) Ibid., p. 254.

(28) Ibid., p. 257.

nella misura in cui tali confusioni possono avere origine dalla ambiguità del linguaggio corrente. Infatti, trasferendo l'affermazione o le affermazioni problematiche in notazione canonica, si può identificare il « locus » preciso nella lingua, del rinvio ontologico che si vuol compiere (29). Nello stesso tempo, questa strategia rende possibile l'uscita dalla banalità, ben messa in rilievo da Quine (30), propria della connessione della filosofia analitica con il linguaggio corrente, resa manifesta dalla sua richiesta che i rinvii ontologici presenti nel linguaggio corrente vengano accettati come tali dalla filosofia. Ciò che Russell tentò fu la fondazione di un sistema logico basato sulla tesi che, per un osservatore sufficientemente informato (più esattamente, per un osservatore onnisciente), sarebbe possibile un linguaggio umano così corretto da eliminare tutti gli errori risultanti dalla confusione dell'esistente con il non-esistente (31).

Ecco la difficoltà: laddove la fenomenologia scorge l'inesplicabilità di ciò che è di per sé evidente, la filosofia analitica denuncia la confusione e scorge qualcosa che ha bisogno di essere ulteriormente spiegato. Ma il fenomeno di per sé evidente. al quale la fenomenologia si riferisce (il carattere relazionale di « intenzionalità » del pensiero, che pone i soggetti pensanti in relazione agli oggetti pensati, indipendentemente dalla realtà di questi), è tanto evidente quanto lo è un rompicapo: infatti come può esserci una relazione tra un esistente e un non-esistente, tra un pensato, che esiste in un soggetto pensante, e un oggetto, che non esiste in nessun luogo? Come ci può essere una relazione che unisce ciò che esiste con qualcosa che non esiste, una relazione di cui un termine non esiste nella realtà?

Questa è una obiezione riguardante il linguaggio che la fenomenologia non ha il diritto di ignorare. Non si può, senza un cenno di spiegazione, accettare un fenomeno così bizzarro, come

---

(29) In aggiunta a questa « utilità », Küng, in « Ontology and the logistic analysis of language », cit., pp. 185-186, fa due proposte. Egli accenna al fatto che la nuova logica « rende possibile un nuovo tipo di valutazione prammatica » dei punti di vista ontologici. (Questa « utilità », tuttavia, Küng non desidera che sia richiamata come « di primaria importanza »). Inoltre egli fa notare che questa applicazione della nuova logica alla filosofia « aguzza e aumenta il nostro sapere ontologico ». Che la nuova logica aumenti il nostro sapere ontologico sembra a me manifestamente contrario a ciò che avviene di fatto, per le ragioni già date; che essa possa aguzzare il nostro sapere ontologico, invece, è vero, purché si capisca, come io ho cercato di indicare, che questa è solo una possibilità « ad hoc », non sistematica.

(30) W. V. O. Quine, « Philosophical progress in language theory », « Metaphilosophy », I, gennaio 1970, p. 18.

(31) Questa verità, argomentata in una formula leggermente diversa, è una delle « tesi » del tomismo classico: cfr. John of St. Thomas (nato Jean Poinsot), « Cursus Philosophicus », a cura di P. Reiser, Torino, Marietti, 1930, vol. I, « Ars logica », parte II, Q. II, art. V, « Utrum Deus formet entia rationis ».

fanno i fenomenologi. Una spiegazione è obbligatoria; eppure la fenomenologia ci dà solo analisi descrittive, che presuppongono la validità di ciò che qui è invece in discussione.

D'altra parte l'analisi, cercando di eliminare il problema del riferimento del linguaggio al non-esistente, non riesce a procurare una soluzione più soddisfacente. Infatti, mentre affermano che solo un linguaggio confuso può sembrare riferito al non-esistente, gli analisti non riescono ad offrire un modello che dimostri come un linguaggio chiaro si differenzi dal semplice riferimento ad oggetti reali. L'elaborato programma per tale linguaggio logicamente perfetto, programma richiesto da Frege, costruito da Russell con la teoria delle descrizioni, e successivamente da Quine, il quale elimina dalla teoria russelliana le ultime vestigia di una relazione incontrollata, il termine singolare (32), è poco più di un elaborato circolo vizioso, e si dimostra alla fine inefficace.

Il programma dipende, infatti, per il suo esito positivo, dai giudizi iniziali enunciati da coloro che li pronunciano, i quali già presuppongono la realtà o l'irrealtà di un dato oggetto del linguaggio. E' proprio questo primo giudizio che segna il confine tra essere e non-essere, il vero punto in discussione tra le due teorie scientifiche o filosofiche. Dal momento che il problema di partenza, quello del non-esistente, riguarda, per una filosofia centrata sul linguaggio, la capacità del linguaggio di ingannarci sulla realtà degli oggetti, il complesso programma messo a punto dai logici, nella misura in cui mantiene una prospettiva o un interesse propriamente filosofico, mostra di poter divenire attuabile, solo quando non vi è alcuna ulteriore necessità di esso. Infatti se il problema è di chiarire perché ci si possa domandare quali oggetti del linguaggio siano reali e in che modo lo siano, gli strumenti della logica moderna non offrono alcun aiuto. Ciò che essi possono fare è di eliminare i riferimenti ad oggetti irreali, ma solo una volta che si sia deciso quali siano gli oggetti irreali. Il perché tuttavia oggetti irreali siano apparsi o siano sembrati apparire tra gli oggetti del linguaggio, e al primo posto, questo rimane sempre oscuro. Il qualificare a posteriori una realtà come non-esistente, come fanno gli analisti, è, a suo modo, altrettanto insoddisfacente quanto il silenzioso appello all'evidenza a priori, compiuto dai fenomenologi.

Sicuramente dovrebbe esserci una terza via per comprendere

(32) W. V. O. Quine, « Descriptions » e « Elimination of singular terms », in « Methods of logic », New York, Holt Rinehart & Winston, 1959, pp. 215-219, e 220-224. Cfr. anche Quine, « Notes on the theory of reference » in « From a logical point of view », New York, Harper, 1961, pp. 130-138; e « Variables explained away », in « Selected logic papers », New York, Random House, 1966, pp. 227-235.

l'apparente attitudine del linguaggio a riferirsi a ciò che non esiste. Getterà questa via un ponte sul fossato che divide le due principali teorie contemporanee? O la difficoltà è un vero « cul de sac », un tunnel da cui, come direbbe vividamente Sartre, « non c'è uscita »?

II. Il superamento o l'acquiescenza alla difficoltà

Abbiamo trovato nella non-esistenza di alcuni oggetti del linguaggio un problema comune a ogni filosofia del linguaggio, e abbiamo inoltre scoperto che il modo di trattare questo problema, nei tipi oggi dominanti di questa filosofia, è sfociato in una « fuga in avanti » che ci lascia più che mai all'oscuro di come avvenga che il linguaggio sembri indifferente alla realtà dei suoi oggetti.

Ma forse è la nostra stessa domanda a portarci inevitabilmente ad un vicolo cieco. Forse è semplicemente un errore cercare una spiegazione dell'apparente indifferenza del linguaggio alla realtà dei suoi oggetti, un errore basato sulla incomprensione del modo in cui il linguaggio funziona, dello scopo che esso realizza nella vita umana. Nella tradizione analitica, una tesi come questa fu sviluppata da Wittgenstein in relazione agli eccessi logici nell'analisi della lingua, conseguenti alla teoria russelliana delle descrizioni: « come se », faceva notare tristemente Wittgenstein, « al logico spettasse mostrare alla gente a che cosa in definitiva somiglia un giudizio corretto » (33).

Era la stessa esigenza di un linguaggio logicamente perfetto, esigenza portata avanti, come abbiamo visto, da Frege in poi, che Wittgenstein riteneva sospetta. « Più attentamente noi esaminiamo il linguaggio attuale », egli disse, « più acuto diventa il conflitto tra esso e la nostra esigenza» (34). Il linguaggio attuale non è legato ad alcun concetto di « realtà » nelle espressioni della vita comune. Secondo Wittgenstein, l'attenzione a questo fatto dovrebbe farci abbandonare « l'idea preconcetta di una purezza cristallina », come esigenza logica per l'autenticità di un linguaggio, « con un aggiramento completo di tutto il nostro esame della questione » (35). Ciò che si richiede non è né una spiegazione che mostri come sia possibile una relazione con ciò

(33) Ludwig Wittgenstein, « Philosophical Investigations », trad. ingl. di Anscombe, New York, Macmillan, 1958, n. 81, p. 38 (leggendo « correct » il tedesco « richtiger », mentre Anscombe traduceva « proper »).

(34) Ibid., n. 107, p. 46.

(35) Ibid., n. 108, p. 46.

che non esiste, né una spiegazione che mostri che la relazione a ciò che non esiste sia solo una confusa relazione a ciò che invece esiste. Ciò che si richiede, ancora, è l'abbandono della grande ambizione della filosofia: quella di spiegare esaurientemente il linguaggio.

« Dobbiamo farla finita con ogni « spiegazione », e deve prenderne il posto la sola descrizione. E questa descrizione riceve luce, cioè scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, evidentemente, problemi empirici. Essi sono risolvibili da una ricerca sul modo di operare del linguaggio e sul modo in cui esso ci fa realizzare queste operazioni (e ciò nonostante il rischio di non capirle). I problemi sono risolti, non dando nuove informazioni, ma ordinando ciò che abbiamo sempre saputo. La filosofia è una battaglia contro la confusione della nostra intelligenza da parte del linguaggio » (36).

Questa posizione di Wittgenstein è stata largamente adottata, e ha portato ad una scissione della tradizione analitica in due correnti o scuole: gli analisti logici, che trovano nella logica matematica gli strumenti del lavoro filosofico, e gli analisti della lingua comune, che guardano alle funzioni attuali della lingua come all'oggetto proprio delle considerazioni filosofiche. Laddove gli analisti logici vanno cercando « canoni » per tradurre questo o quel tipo di linguaggio in sistemi logici, Wittgenstein consiglia ai filosofi della lingua comune di cercare una strada diversa: « non pensare, ma osserva! » (37). E mentre gli analisti logici prendono in considerazione oggetti reali, come termini di conclusione dei loro procedimenti di traduzione, Wittgenstein consiglia ai filosofi della lingua comune di subordinare tale preoccupazione ad una mèta più fondamentale, la chiarificazione dell'uso. « La filosofia mette semplicemente ogni cosa davanti a noi, e non spiega né deduce nulla » (38). Essa « non può in alcun modo interferire con l'uso attuale del linguaggio, può alla fine solo descriverlo. Perciò non può offrire al linguaggio alcuna fondazione alternativa » (39).

I consigli di Wittgenstein sono dotati, a prima vista, di plausibilità, godono di una intuitiva risonanza, per così dire, se si pensa ai cambiamenti operati nel parlare comune dall'uso della teoria delle descrizioni, cambiamenti che persino Russell riconobbe essere « qualcosa di incredibile » (40), ed anche alle formulazioni, talvolta bizzarre, dei fenomenologi. I più antichi ana-

(36) Ibid., n. 109, p. 47.
(37) Ibid., n. 66, p. 31.
(38) Ibid., n. 126, p. 50.
(39) Ibid., n. 124, p. 49.
(40) B. Russell, « On Denoting », cit., p. 44.

listi e fenomenologi si chiusero nell'aspetto referenziale del linguaggio come se in esso ci fosse tutto: i primi, facendo del riferimento la chiave della traduzione logica; i secondi, la chiave della coscienza stessa, in quanto dimensione « mentale » o « intenzionale ». Ma i filosofi del linguaggio corrente chiariscono sin dall'inizio che la referenzialità delle parole è solo un aspetto del linguaggio; l'uso non referenziale, comunque, è una diversa dimensione del linguaggio che non può essere trascurata. Perché subordinare la seconda alla prima? Perché non guardare ad esse, più semplicemente, su un piano di parità come a due diversi modi di sottolineare lo scopo primario del linguaggio, il suo uso nella vita sociale? L'uso delle parole per indicare ciò che non esiste, non deve essere né spiegato, né negato. E' semplicemente una questione che deve essere chiarita attraverso l'attenzione alla funzione della parola nel linguaggio, secondo la formula generalissima: « il significare di una parola è il suo uso in una lingua ». Altro è una parola, altro gli usi con cui essa è impiegata nel linguaggio: questo è tutto ciò che il filosofo del linguaggio sa e deve sapere. Quando egli sa questo, conosce tutto ciò che la filosofia può sapere in materia di linguaggio.

Ciò che è nella mente di coloro che usano il linguaggio ramente essere lasciato alle altre scienze. Quando il filosofo ha può essere tranquillamente lasciato allo studio dello psicologo, proprio come « ciò che c'è » al di fuori del linguaggio può sicudescritto i possibili usi del linguaggio, egli ha fatto tutto quello che da lui ci si può attendere.

Da questo punto di vista, lo spostamento dell'interesse dall'essere al linguaggio, che è avvenuto nel nostro tempo, indica più che una nuova prospettiva riguardo ai problemi tradizionali: questo fatto annunzia un' era radicalmente diversa, una chiara rottura con ciò che è stato tradizionalmente inteso per filosofia. Come Richard Rorty nota, « i filosofi analitici hanno in comune la convinzione che la ricerca della saggezza non possa essere perseguita continuando le ricerche tradizionalmente riassunte sotto il termine di filosofia » (41). Russell e gli analisti logici pensavano di aver discreditato le tradizionali filosofie dell'essere con la semplice applicazione del loro nuovo metodo logico ai vecchi problemi. Ma questa opinione, come ora vediamo, era senza fondamento, in quanto l'applicazione del nuovo metodo per un tale risultato è possibile solo nella misura in cui il risultato è presupposto all'effettiva applicazione del nuovo metodo. I filosofi del linguaggio corrente evitano questo circolo vizioso con

(41) Richard Rorty, « Do analists and metaphisicians disagree? », « ACPA Proceedings », XLI, 1967, pp. 39-53.

il semplice espediente di astenersi da ogni spiegazione. La « filosofia » diventa, come nota Wittgenstein, « ciò che è possibile "prima" di tutte le nuove scoperte ed invenzioni » (42).

Da questo punto di vista, circa il nostro problema c'è da scegliere tra: a) le traduzioni logiche fatte dagli analisti logici per evitare di rigettare la referenzialità del linguaggio; b) le delucidazioni dell'uso fatte dagli analisti della lingua comune, indipendentemente da tutte le questioni sulla realtà od irrealtà degli oggetti; c) le descrizioni della coscienza od esperienza effettuate dai fenomenologi sulla base del postulato di intenzionalità. Tutte e tre le posizioni non danno assolutamente alcuna luce al problema di come possa accadere che il linguaggio sembri riferirsi con eguale facilità all'esistente come al non-esistente.

Delle tre posizioni, tuttavia, quella degli analisti del linguaggio corrente ha questo merito: essa è la sola ad affrontare e a non nascondere il problema, anche se lo fa solo per negare la legittimità dell'indagine. Questo rifiuto può sembrare arbitrario dal punto di vista della tradizionale filosofia dell'essere. Si deve tuttavia ammettere che non è affatto chiaro se la ricerca empirica, del tipo di quella che caratterizza le scienze (per non dire nulla della formalizzazione matematica), possa risolvere il problema, oppure se il problema stesso si basi su un'incomprensione del funzionamento del linguaggio, particolarmente tenendo conto del fatto che è l'operare stesso del linguaggio corrente che dà origine alla nostra questione.

Non è evidente che il linguaggio può comportarsi con apparente indifferenza alla realtà dei suoi oggetti? E se la possibilità di un tale procedere non è spiegata da alcun procedimento della indagine empirica, non è arbitrario, o almeno « insopportabilmente frettoloso » (43), asserire baldanzosamente che nessuna spiegazione (nessuna risposta al nostro problema, dunque) è possibile o desiderabile?

Tuttavia, la posizione dell'ultimo Wittgenstein e della sua scuola sulla questione del significato può servire a rendere chiara una esigenza chiave con cui deve avere a che fare ogni

---

(42) L. Wittgenstein, « Philosophical investigations », cit., n. 126, p. 50.

(43) « Insopportabilmente frettoloso » è all'incirca una definizione benevola tanto quanto essa rende giustizia riguardo alle prese di posizione di Wittgenstein sulla natura e la storia della filosofia. Ciò poiché, di fatto, la conoscenza wittgensteiniana della filosofia antica consiste al massimo solamente in una lettura dei « Dialoghi » di Platone, mentre la sua conoscenza del pensiero medioevale consiste principalmente in una familiarità (molto limitata) con S. Agostino. Lette in rapporto immediato con la posizione dell'opera russelliana e del suo proprio « Tractatus », le « Investigations » hanno una autentica risonanza. Lette in un adeguato ambiente e momento della ricerca filosofica, invece, esse hanno piuttosto il tono di un genericismo assunto gratuitamente, uniforme e pesante.

risposta al nostro problema: si deve stabilire un nesso tra essere e linguaggio, un punto di contatto o « sovrapposizione prospettica » tra una filosofia della trasparenza dell'essere a se stesso e una filosofia del linguaggio consapevole della capacità del parlare di esprimere e indicare la realtà.

Se Wittgenstein ha ragione, se il chiarimento del linguaggio corrente, in una maniera che né spiega né conclude qualcosa, è tutto ciò che la filosofia può mai aspirare ad essere, allora non c'è mezzo per trarsi fuori dalla difficoltà raggiunta, circa il problema del non-esistente, dagli analisti e dai fenomenologi. E il motivo per cui non v'è uscita è chiaro: per superare la difficoltà, una spiegazione di come il linguaggio si riferisca agli oggetti sarebbe necessaria, e nessuna spiegazione invece è possibile all'interno della filosofia.

D'altra parte, se una spiegazione di come realmente il linguaggio si riferisca agli oggetti è possibile, e se una tale spiegazione non dipende dagli studi di laboratorio, dalle ricerche scientifiche, o dalle ipotesi matematiche della scienza, allora una via per uscire dalla difficoltà è possibile, e gli analisti del linguaggio sono in errore quando escludono per principio ogni possibilità di spiegazione da parte della filosofia. L'opposizione tra la tradizionale filosofia dell'essere e la moderna filosofia del linguaggio si potrebbe allora, almeno in linea di principio, superare. Infatti ciò che può effettivamente spiegare la capacità del linguaggio di riferirsi tanto all'esistente quanto al non-esistente, dovrebbe per questo stesso risultato stabilire un nesso o un punto di contatto tra l'universo dell'essere e l'universo del linguaggio.

(continua)

(Traduzione dall'inglese di Ignazio Venzano)

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

NOTE

REDENZIONE E SPERANZA

Fra gli innumerevoli aspetti del mistero salvifico di Cristo, la liberazione è, senza alcun dubbio, uno dei più interessanti per la sensibilità dell'uomo di oggi (1). Forse più come realtà sperata che come realtà posseduta. Per questo motivo la teologia della liberazione si inserisce facilmente nei messianismi e nelle utopie che proliferano con alternanza periodica nella storia del pensiero umano e sono temi caratteristici della nostra epoca (2).

In realtà, la teologia della liberazione e la teologia della speranza sono molto affini nelle mète, nei principi e nello sviluppo. In entrambe è vivo il desiderio di superare, in chiave di speranza e, quindi, di futuro, la situazione esistenziale di disperata angoscia e l'invadente materialismo (3). L'inserimento di entrambe le teologie, con la loro forte matrice antropologico-sociologica, nella prospettiva cristiana è un compito difficile. La *Gaudium et spes* del secondo Concilio Vaticano appiana un buon tratto del cammino illuminando, alla luce del messaggio di Cristo, le profonde radici dell'esistenza e della vocazione dell'uomo e dell'umanità.

D'altra parte, il tema della redenzione è talmente fertile che, osservato dall'angolo della fede e della teologia cattolica, permette di affrontare e illuminare questi problemi di piena attualità; ci dà la possibilità di comprenderne altri, oggi non meno vivi di ieri, come il problema della redenzione dell'universo o il problema della riconciliazione.

San Tommaso d'Aquino fu molto attento a sottolineare la feconda ricchezza dell'ammirabile mistero di Cristo salvatore — « sacramentum salutis » — proiettandolo sulle realtà umane in ogni ambito e complessità, avvertendoci che esso non trova mai esaurimento (5).

Desidererei porre in rilievo in questa sede come l'Aquinate estenda e proietti questo « sacramento di salvezza » in quattro nuove direzioni. Le chiamo nuove per il loro interesse e attualità nel pensiero contemporaneo. Quanto alla loro radice teologica sono aspetti vecchi, anzi eterni; sono, inoltre, sintomatici e, direi, quasi tipici nella soteriologia tomista. Il mistero dell'uomo si illumina alla luce del mistero di Cristo (6). La verità di questa tesi della *Gaudium et spes* riappare nella sintesi speculativa di Tommaso come una gradita, impensata e moderna sorpresa per colui che vi si imbatte, nello studio della sua opera.

Pertanto, come sviluppo del tema poliedrico del *sacramentum salutis,*

---

(1) Cfr. A. Huerga, « *La redenzione come liberazione dell'uomo* »: « Renovatio » 8, 1973, pp. 345-359.

(2) Cfr. C. Duquoc, « *Christologie. Essai dogmatique* », t. II, Paris, 1972, p. 225 e ss.

(3) Il marxista Ernst Bloch e il protestante Jürgen Moltmann sono gli autori più significativi nella rivendicazione della linea della speranza; cf. B. Mondin, « *I teologi della speranza* », Torino, Borla, 1970; id. « *Speranza, salvezza, infallibilità* », Roma, Coines, 1972; id. « *Speranza cristiana e speranze secolari* »: « Renovatio » 8, 1973, pp. 435-445; L. B. Gillon, « *La joyeuse espérance du "chrétien athée" selon E. Bloch* »: « Angelicum » 48, 1971, pp. 490-508; M. Soler, « *Existencialismo y esperanza en la teologìa de la muerte* », Roma, 1972.

(4) Quodlibetum II, q. 1, a. 2 (ed. Taurini-Romae, Marietti, 1949, p. 23).

(5) Espressioni parallele e casi identici possono vedersi in: *Summa Contra Gentiles* IV, 54; *Summa Theologiae,* III q. I, a. 2.

(6) Cfr. *Gaudium et spes,* nn. 10, 22, 32, 39, 45.

nel quadro teologico tomista, cercherò di fare una chiosa sommaria circa gli aspetti nuovi, che sono: primo, la riconciliazione in quanto effetto dell'atto salvifico; secondo, l'importanza della redenzione nell'universo; terzo, re-dimere e re-creare; quarto, la redenzione come speranza.

LA RICONCILIAZIONE

L'idea di riconciliazione si innesta nella realtà effettiva della passione in quanto questa è salvezza mediante il sacrificio (7). Quindi Tommaso la riconsidera facendo l'analisi degli effetti della passione: *utrum per eam simus Deo reconciliati* (8). Il sacrificio è, anzitutto, una oblazione che acquista significato religioso realizzandosi come rito sacro; un rito in generale cruento, comune nelle religioni antiche e nella legge del Vecchio Testamento, basato sull'immolazione di animali. L'offerta di Cristo sulla croce dà al Suo sacrificio una dimensione che è drammatica, però di infinito valore salvifico (9). Un aspetto di questo valore consistette precisamente nella riconciliazione dell'umanità con Dio. San Paolo, che si era profondamente immerso nel mistero di Cristo, pone in forte rilievo l'aspetto riconciliatore della morte-sacrificio: « se, essendo noi peccatori, morì per noi, a maggior ragione, giustificati adesso dal Suo sangue, saremo per causa Sua salvi dall'ira. Perché se, essendo nemici, fummo riconciliati con Dio mediante la morte di Suo Figlio, a maggior ragione, ormai riconciliati, saremo salvi nella Sua guida. E non soltanto riconciliati, ma avremo gloria in Dio per nostro Signor Gesù Cristo da cui abbiamo ricevuto ora la riconciliazione » (10). Non meno espressivo (estendendo la riconciliazione all'universo, punto di cui mi occuperò in seguito) è ciò che dice ai Colossesi: « Si compiacque il Padre che in Lui abitasse tutta la pienezza e, tramite Lui, stabilendo la pace mediante il sangue della Sua croce, si riconciliassero tutte le cose, sia le cose che sono sulla terra sia quelle che sono nei cieli. Voi, che già eravate estranei e nemici nella vostra mente e nelle vostre opere malvagie, ora Dio vi ha riconciliati nel corpo della carne di Lui per farvi comparire davanti a sé santi e immacolati » (11).

La forza di questo testo non poteva non impressionare uno spirito tanto attento alla parola di Dio come il vescovo di Ippona: impressionarlo e commuoverlo. Sant'Agostino esamina con una sintesi potente l'atto sacrificale di Cristo, che, « riconciliandoci con Dio tramite questo sacrificio pacifico, rimaneva uno con Colui al quale lo offriva, rendeva se stesso uno con coloro ai quali lo offriva e faceva uno l'offerente e l'oblazione » (12). San Tommaso coglie la dottrina agostiniana cercando di analizzarla con precisione.

In primo luogo, secondo il suo solito, mette attenzione nel definire la parola « riconciliazione » nel suo significato giuridico: in senso comune la

(7) *Summa Theologiae*, III q. XLVIII, a. 4.
(8) *Ibidem*, q. XLIX, a. 3.
(9) *Ibidem*, q. XLVIII, a. 3, ad 1.
(10) *Romani*, V, 8-11.
(11) *Colossesi*, I, 19-22.
(12) *De Trinitate*, IV, 14: PL 42, 901.

parola riconciliazione viene usata per designare una « amicitiae reparatio », cioè un atto che ristabilisce un'amicizia guastata (13). Si suppone che sia successo qualche cosa di grave: una scissione di tipo affettivo, inimicizia dove prima c'erano benvolere, affetto reciproco. In secondo luogo, nota Tommaso, tale nozione, validamente usata dal popolo e dai magistrati, è di facile applicazione all'ordine soprannaturale: anche in questo caso si è prodotta una frattura, una scissione, fra Dio e l'uomo. Chi l'ha provocata, fu l'uomo con l'arma separatrice del peccato. Colui che riannoda l'amicizia è Dio, che diviene, facendosi uomo e morendo sulla croce, il riconciliatore. Quindi si tratta di un aspetto, uno fra tanti, di quell'atto unico che è l'atto salvatore di Cristo. Egli, Dio e uomo, mediatore (14), sacerdote (15), realizza lo stupendo prodigio. Se la redenzione dell'uomo è l'atto essenziale della mediazione di Cristo, questa comprende tutti gli *acta et passa*, culminando nella sua morte-resurrezione; e la morte, ovviamente, è una offerta sacrificale di se stesso. Ne consegue che a questa immolazione sanguinosa, terribilmente dolorosa (16), si attribuisce la pace ricostituita, la conversione dell'« ira divina » in amore per l'uomo: in una parola, la riconciliazione fra due elementi — divino e umano — che si trovavano in inimicizia a causa del peccato dell'uomo. « La passione di Cristo è causa di riconciliazione in due modi: primo, in quanto rimuove o cancella il peccato mediante cui gli uomini si fanno nemici di Dio; secondo, in quanto è un sacrificio accettato da Dio, dal momento che l'effetto del sacrificio è di placare Dio nella maniera in cui l'uomo perdona tramite l'« *obsequium acceptum* » (17).

La spiegazione delle possibili obiezioni dà colore alla tesi generale: Dio « *diligit omnes homines quantum ad naturam* » con un amore che non si perde né mai si distrugge, ma li allontana « a causa della colpa » che commettono contro di Lui (18). Viene distrutta la radice o causa dell'inimicizia (19). Infine: « uomini furono coloro che diedero morte a Cristo, come uomo fu Cristo che soffrì la morte, ma più grande fu la carità di Cristo vittima che l'iniquità di coloro che diedero la morte; così la passione di Cristo ebbe più forza per riconciliare con Dio tutto il genere umano che questo per provocarne la collera » (20).

---

(13) *Scriptum super Sententiis*, d. 15, q. 1, a. 5. q. 1.2.

(14) *Summa Theologiae*, III, q. XXVI.

(15) *Ibidem*, q. XXII.

(16) *Ibidem*, q. XLVI, a. 6.

(17) *Ibidem*, q. XLIX, a. 4.

(18) *Ibidem*, q. XLIX, a. 4, ad 1.

(19) *Ibidem*, q. XLIX, a. 4, ad 3. A proposito di Romani V, 6-11, commenta: « est ibi observanda duplex comparatio ...; una quidem ex parte nostra; alia ex parte Christi. Ex parte quidem nostra comparat inimicos reconciliationi ... Ex parte Christi comparat mortem vitae: potentior enim vita eius videtur quam mors ... Est autem considerandum quod homo dicitur inimicus Dei dupliciter: uno modo, quia contra Deum inimicitiam exercet, dum eius mandatis renititur ...; alio modo, per hoc quod Deus homines odio habet, non quidem secundum ipsum quod fecit ..., sed quantum ad hoc quod in homine inimicus homo, id est diabolus, fecit, id est quantum ad peccatum... Subtracta inimicitiae causa, scilicet peccato, per Christum, sequitur reconciliatio per Ipsum »: *in Epistulam ad Romanos*, V, lect. 2, nn. 401-403: *Super epistulas s. Pauli lectura*, t. I, Taurini-Romae, Marietti, 1953, p. 72.

(20) *Summa Theologiae*, III, q. XLIX a. 4, ad 3.

Ultima conseguenza della riconciliazione stabilita da Cristo fra Dio e l'uomo è la riconciliazione fra gli uomini medesimi. Come si sa, ci troviamo dinanzi un tema della massima attualità; tanto maggiore, quanto è ora più ampio e più triste il regno dell'inimicizia fra gli uomini. Per San Tommaso è sommamente logica la conseguenza, implicita nei suoi principi — premesse dell'uomo come immagine di Dio, dell'universalità del precetto della carità e, ciò che qui più ci interessa, dell'esemplarità divino-umana di Cristo. Questa premessa allaccia la seconda alla prima in modo coerente.

Per tale ragione le conseguenze pratiche e pastorali non hanno bisogno di un discorso esteso, dato che l'imitazione di Cristo è legge vitale dei cristiani, esaurientemente rivelata e determinata in precetti (21), amorosamente commentata in ogni passo dall'Aquinate nella sua ininterrotta meditazione e riflessione sul mistero di Cristo.

REDENZIONE DELL'UNIVERSO?

Affrontiamo ora la questione che riguarda la redenzione o riconciliazione dell'universo.

Da molti anni è diventato molto di moda, e forse questa moda sopravvive negli ambienti teologici, parlare della « consecratio mundi ». Come si sa, l'espressione si affermò in pieno come *slogan* nel vocabolario della teologia dei laici dal momento in cui Pio XII assegnò loro la funzione di « consacrare il mondo ». Il secondo Concilio Vaticano ha ribadito tale idea e tale missione. Se oggi pare che l'espressione si sia deprezzata, ciò è dovuto in misura non scarsa alla reazione secolarizzante o dissacratrice oggi dominante. Eppure, l'espressione non ha perso né il suo fascino né la sua bellezza. Non ho intenzione di precisare questo concetto né di indicare a chi spetti il compito della « consecratio mundi ». Invece è legittimo, senza allontanarci dal tema dell'esposizione della soteriologia tomista, chiederci che cosa pensasse egli, se mai ne pensò qualcosa, su un tema apparentemente tanto moderno. La possibilità di studiare il problema gli era offerta, quasi inevitabilmente, dal testo di San Paolo e anche dalla sua concezione teologica del *sacramentum salutis* o mistero di Cristo.

L'Apostolo, in un passo che ho citato più sopra, allude a Cristo come pacificatore di tutte le cose, « quelle del cielo e quelle della terra ». E' indubitabile che San Paolo guarda a Cristo come rinnovatore della creazione intera, ferita dal peccato dell'uomo, e quindi disordinata e ribelle. La visione biblica del peccato, segnata dal racconto del Genesi, è profonda e costante. Ma il passo paolino che maggiormente riflette la sua profonda conoscenza del mistero di Cristo è il brano famoso della epistola ai Romani: « La creazione attende con gran desiderio la manifestazione dei figli di Dio. Le creature sono state assoggettate alla vanità, non di loro grado, ma per volontà di Colui che le assoggettò: hanno quindi la speranza di essere liberate anch'esse dalla servitù della corruzione per partecipare alla libertà e alla gloria dei figli di Dio. Perché sappiamo che la creazione intera continua a gemere e sente i dolori del parto, e non solo essa, ma soprattutto noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di

(21) Cfr. *Giovanni* 13, 15: I Pietro 2, 21.

noi, sospirando il compimento dell' adozione, la redenzione del nostro corpo. E' nella speranza che siamo salvi e la speranza che si vede non è speranza. Perché uno che vede come può sperare? Ma se speriamo in ciò che non vediamo, speriamo nella pazienza » (22).

In questo testo molto sostanzioso si mescolano redenzione e speranza, uomo e universo. Gli esegeti e i teologi non hanno potuto trattenersi dal sondare il formidabile contesto ideologico di questo brano che costituisce una vera *crux interpretum.*

Tre sono le interpretazioni che si sono date: due estreme e quindi inaccettabili, e una media ed equilibrata. E' evidente che San Paolo, il cui sguardo a Cristo, al mistero di Cristo, ha come punto centrale la redenzione dell'uomo, estende l'atto salvifico alle creature in questo e in altri passi.

Una esegesi per eccesso, di tipo teilhardiano, cade in fantasiose affermazioni di personalizzazione del cosmo e porta il testo paolino a una redenzione « globale ». Una esegesi per difetto va a finire all'estremo opposto, attribuendo all'Apostolo un momento di immaginazione creativa, di sogno e di poesia. Nessuna delle due colpisce il segno dato che, da una parte, l'Apostolo è in un pieno equilibrio che non si lascia confondere dalle illusioni e, se si esprime in greco, si muove nello schema biblico della *« historia salutis »;* dall'altra non vi è nulla di più lontano dal suo pensiero che il porre sullo stesso piano la redenzione dell'uomo e la redenzione del cosmo. L'esegesi più sottile del contenuto del celebre passo paolino lo interpreta riportandolo a una triplice conclusione: la redenzione del cosmo è una conseguenza della redenzione dell'uomo (prima conclusione); la redenzione dell'universo è un corollario o conseguenza della resurrezione dei corpi e, come tale, si basa sulla resurrezione di Cristo (seconda conclusione); la partecipazione dell'uomo, corpo e anima, alla resurrezione di Cristo si estende in qualche modo all'universo e, pertanto, anche questo è oggetto di redenzione (terza conclusione) (23).

Il rischio consiste, allora, nell'esagerare o nel minimizzare il modo in cui il cosmo è suscettibile di partecipare, e di fatto partecipa, nella speranza, alla redenzione.

Per Tommaso, non vi è dubbio che Cristo, incarnandosi, *totum mundum in melius mutavit* (24); e anche che l'atto salvifico approda, in qualche modo, alla creazione intera: *« Per redemptionem Christus universaliter totam creaturam reparavit et melioravit »* (25).

---

(22) *Romani* 8, 19-25.

(23) Cfr. S. Lyonnet, *« La storia della salvezza nella lettera ai Romani »,* Napoli, D'Auria, 1966, pp. 221-240; formulazione della triplice tesi, ib. p. 228.

(24) *Summa contra Gentiles,* IV, 55.

(25) *Scriptum super Sententiis,* IV, d. 48, q. 1, a. 1. « Sciendum est quod creatura hic tripliciter accipi potest ... Tertio modo potest intelligi de ipsa creatura sensibili, sicut sunt elementa huius mundi ... Huiusmodi autem creatura dupliciter aliquid expectat: uno modo secundum quod Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem ..., ex qua inclinatur ad aliquem finem naturalem, puta si dicamus quod arbor expectat fructificationem ...; alio modo creatura sensibilis ordinatur a Deo ad aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequitur, secundum illud *Apoc.* XXI, 1: *Vidi caelum novum et terram novam »: in Epistulam ad Rom. VIII,* lect. 4, nn. 658-660; ed. cit., I, pag. 120.

Il realismo della sua dogmatica non può prescindere dalla spinta ideale e creativa dei testi paolini. L'uomo continua a essere l'unica creatura capace di agire con libero arbitrio, l'unica capace di peccato e di redenzione, l'unica capace di angoscia e di speranza; l'uomo, anima e corpo. A questo proposito il lettore può leggere il cantico alla resurrezione dei corpi e la riflessione sul cosmo nel capitolo che conclude la *Summa contra Gentiles* (26).

Per l'Aquinate, morte e resurrezione di Cristo costituiscono un unico mistero salvifico il cui termine è l'uomo. Gli altri esseri — le altre creature — si trovano su un piano impersonale e subordinato. Si è notato che il pensiero di Tommaso è più coerente con la Sacra Scrittura di quanto lo siano le elaborazioni posteriori dei suoi commentatori, quelli antichi come Caietano e Toleto, e quelli moderni come Prat e altri (27). San Tommaso subordina le categorie filosofiche alla Sacra Scrittura; i commentatori sono soliti fare il cammino contrario, cioè subordinano la Sacra Scrittura agli schemi mentali della loro filosofia. In luogo di dissociare le cause (causa meritoria, causa efficiente) egli le unifica; in luogo di applicare la redenzione in modo eguale al cosmo e all'uomo, egli presenta una gerarchia. La sua sintesi, sempre unitaria, non perde mai in equilibrio. Si tratta di un rigore scientifico. Caietano, per esempio, si entusiasma di fronte alla redenzione dell'universo e scrive una pagina vibrante che forse Tommaso non avrebbe sottoscritto senza precisazioni qualificanti (28).

La prospettiva della redenzione del cosmo ci porta automaticamente a considerare il terzo punto, che ne consegue: quello della redenzione e della re-creazione, che si può ricondurre alla questione soteriologica del mistero salvifico, in parte identificabile con ciò che precede e in parte avente una propria identificazione.

RE-DIMERE E RE-CREARE

Gli *acta et passa* di Cristo nella loro storicità segnano una tappa o, meglio ancora, costituiscono un momento cruciale, decisivo, unico nella storia dell'uomo. Tommaso li situa in questa storicità, partendo dalla constatazione che l'Incarnazione è un *fatto (factum)* collocato in un tempo e in un luogo determinato: il vertice esatto (29). Da questo vertice storico di inorocio possiamo dirigere la considerazione teologica indietro (il passato) o avanti (il futuro). Se egli ha sottolineato con tanta acuta attenzione la storicità, non prescinderà dal passato: l'uomo creato, elevato, caduto. Il fatto storico della salvezza implica un ritorno dell'uomo allo stato antecedente alla caduta oppure crea uno stato nuovo?

La « nostalgia » del paradiso perduto è stata tanto viva che alcuni non hanno dubitato di affermare che la redenzione ristabilisce l'uomo nello stato della giustizia originaria. I Padri, per primi, insistono su questo punto di vista, e la loro autorità è sufficiente a legittimarlo. In un certo

(26) *Summa contra Gentiles,* IV, 97.

(27) Cfr. S. Lyonnet, o.c., pp. 167-184.

(28) Cfr. *In III,* 46, 5, IV (ed. leonina, t. XI, Romac, 1903, p. 442).

(29) Cfr. *Summa Theologiae,* III, q. 1, a. 5-6.

senso, alcuni passi del Nuovo Testamento inducono a pensare in tal modo. E non è raro leggere, fra gli autori religiosi, che la redenzione fa sì che l'uomo respiri di nuovo l'aria pura del paradiso. Un mistico come San Giovanni della Croce ama mettersi in contemplazione di questo sognato ritorno (30). D'altra parte, sebbene paragonino lo stato dell'uomo redento a quello dell'uomo originario, non è che li confondano e tantomeno li identifichino. Lo stato dell'uomo redento è migliore, più ricco di grazia e di bellezza: è uno stato cristiano. Agostino coniò delle formule ben costruite, nelle quali il nuovo stato viene descritto come una *re-creazione.* Ne valga una sola da esempio: *« Tu es Deus meus... qui creasti me per Verbum tuum et recreasti me per Verbum: sed creasti me per Verbum manentem apud Te, recreasti per Verbum carnem factum propter nos ».* R. Guardini ha dimostrato l'eco gioiosa che l'idea agostiniana della redenzione come re-creazione trova nei teologi medioevali (31).

Tommaso non ignora tutto ciò. Tuttavia preferisce, con senso realistico, parlare non dell'uomo del « ritorno », bensì dell'uomo « redento », cioè dell'uomo « cristiano », nuova creatura che, più che nella nostalgia del paradiso perduto, vive in tensione verso il futuro, verso il paradiso « creduto e sperato ».

Si colloca quindi nella prospettiva paolina e con insistenza, nei suoi scritti, esprime il suo anelito, la sua speranza. Tutto qui è imperfetto, incompiuto — il sapere, l'amore, la teologia — mentre là, alla mèta, tutto sarà perfetto, perfezionato, pienezza senza limite né fatica. *« Hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae »,* ripete assai spesso (32).

Se il cristiano vive e cammina nella speranza, vuole ciò significare che la redenzione, oltre agli aspetti descritti, ci si presenta anche sostanzialmente come speranza? Come qualcosa di incompiuto? Come qualcosa *in fieri?* Anelito più che realtà?

LA REDENZIONE COME SPERANZA

Una distinzione di base, formulata implicitamente o esplicitamente, appare onnipresente nella soteriologia di Tommaso: quella tra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva.

Per redenzione oggettiva si vuol significare l'opera salvifica di Cristo, specialmente la sua morte-resurrezione, in quanto è opera di valore infinito, cioè redenzione oggettivamente compiuta, consumata, unica. Per redenzione soggettiva intendiamo l'applicazione intrinseca dei meriti e della gra-

(30) Cfr. Pierluigi di S. Cristina, *« Il ritorno alla giustizia originale »; « Sanjuanistica »,* Roma, 1953, pp. 227-255.

(31) Sant'Agostino, *in Ps 142, 17:* PL 37, 1885; cfr. R. Guardini, *« Die Lehre des hl. Bonaventura »,* Duesseldorf, 1921, p. 123. In tal modo l'*opus recreationis* si paragona all'*opus creationis.* San Tommaso abbonda nell'uso della *« re-creatio »;* è più corrente l'uso di *« re-paratio »* che, in sostanza, significa la stessa cosa.

(32) III, 8, 3 ed. 2. L'espressione si riferisce, nel luogo citato, alla Chiesa « gloriosa, senza piega né manchevolezza », la Chiesa finale, *« ad quam perducimur per passionem Christi ».* Come si vede, passa dalla Chiesa in astratto alla Chiesa in concreto: noi, gli uomini, *« perducimur ».* In molti altri passi delle due Summe ricompaiono l'idea e la formula.

zia di Cristo all'uomo, cioè la partecipazione da parte dell'uomo alla redenzione oggettiva. Una redenzione, quella soggettiva, che si va realizzando in forma individuale e in misura finita.

In altri termini, anche come chiaro segno della tecnica scolastica che cerca la precisione attraverso la distinzione, l'opera salvifica può essere considerata da due angolazioni: come opera *« in facto esse »* e come opera *« in fieri »*. Questa doppia forma ammette una gamma vastissima di applicazioni. Tommaso la applica perfino alla morte di Cristo: « de morte Christi dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse » (33). Con evidenza anche maggiore Tommaso la applica all'opera salvifica: da parte di Cristo è un'opera piena, compiuta, perfetta (totalmente attuata); da parte dell'uomo, è un'opera *« in fieri »*. È questo in tre modi: in primo luogo, perché si applica a ciascun uomo nella storia; in secondo luogo, perché l'applicazione ammette differenti gradi di intensità (34); e in terzo luogo, perché l' *« homo viator »*, l'uomo della speranza, non perviene alla pienezza cui è ordinato, propria dell'*homo beatus*. Di tale redenzione piena, futura, fortunata parla l'Apostolo quando scrive: « La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando si manifesterà la nostra vita, che è Cristo, anche allora voi sarete manifestati con Lui nella gloria » (35).

La redenzione soggettiva è, pertanto, un incessante *in fieri* per l'*homo viator*, colui che cammina nella fede, speranza e amore verso la pienezza, liberato, rigenerato, con la forza della nuova creatura. Con forze rinnovate. Perché? « La morte di Cristo è la causa universale della salvezza umana ed è esatto che la causa universale si applichi a ciascun uomo ». Come?, ci chiediamo adesso. E Tommaso, che ha stabilito il principio fondamentale e universale, risponde: « Fu necessario porre alla portata degli uomini alcuni rimedi mediante i quali fosse applicato in qualche modo il beneficio della morte di Cristo: questi rimedi si chiamano sacramenti della Chiesa » (36).

Se cerchiamo una maggiore precisazione, troviamo negli scritti dell'Aquinate due serie di testi che ci chiariscono l'oscurità misteriosa del modo in cui si realizza la redenzione soggettiva. La nozione metafisica della partecipazione apre la porta alla comprensione della ricchezza inesauribile dell'opera salvifica in quanto opera di Dio.

L'uomo, creatura, non può partecipare attualmente in modo infinito alla grazia che è anch'essa creatura. Appare chiaro il realismo della economia concreta, che è ecclesiale e sacramentale. « La passione di Cristo produce il suo effetto in coloro a cui si applica mediante la fede e la carità e mediante i sacramenti della fede » (37). Nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso ribadisce questo principio forse con maggior energia:

« Nec oportuit propter hoc quod ex Incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui praedictae Incarnationi adhaerent per

(33) *Summa Theologiae*, III, q. L, a. 6.

(34) *Ibidem*, q. VIII, a. 3.

(35) *Colossesi*, 3, 3-4.

(36) *Summa contra Gentiles*, IV, 56.

(37) III, 49, 3. Vedasi M. Useros, *« Statuta Ecclesiae »* e *« Sacramenta Ecclesiae » nell'ecclesiologia di San Tommaso*, Roma, 1952.

fidem et fidei sacramenta. Est siquidem Incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione, contingit quod Incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato: ne bonum hominibus coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur » (38).

Questo testo è molto importante per illustrare la dimensione umana del mistero salvifico. Il testo sottolinea il modo della partecipazione dell'uomo all'*« opus salvificum »* mediante i sacramenti della fede; ma, parimenti, ci àncora al punto centrale della causalità del mistero cristiano.

Ne deriva una tesi che già conosciamo: la causalità efficiente dell'umanità di Cristo, strumento della divinità. Il corpo, pur nella morte, opera in virtù della efficacia infinita della causa divina: *« corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius etiam mortuum »* (39): a maggior ragione il corpo risuscitato e glorioso. Morte e resurrezione costituiscono un unico mistero salvifico.

D'altra parte, il testo ci colloca nella prospettiva della distinzione di base: redenzione oggettiva infinita, *in facto esse,* costituita una volta per tutte, e redenzione soggettiva partecipata, *in fieri.* « La morte di Cristo, considerata *in facto esse,* non opera a guisa di merito, bensì per intrinseca efficienza » (40). La visione teologica degli *acta et passa* salvifici di Cristo, fondata sulla causalità meritoria, sembra permettere di distinguere meglio l'aspetto oggettivo, in quanto Cristo ha meritato la nostra salvezza, e l'aspetto soggettivo, in quanto tali meriti sono applicati mediante la fede e i sacramenti, senza diminuire l'*opus Christi* che continua infinito e inesauribile. Sotto questo profilo, i due aspetti, oggettivo e soggettivo, si distinguono nettamente. In tal modo, è respinta la tesi secondo cui Cristo è soltanto un modello, che l'uomo può imitare salvandosi non per i meriti di Cristo, ma per il merito proprio. Tommaso si pone sul piano della causalità efficiente. Sotto questo profilo, la distinzione dei due aspetti è ben visibile.

L'umanità di Cristo « è divenuta capace di giustificare gli uomini, vale a dire di essere utilizzata come strumento della divinità a questo fine, tappa che comprende l'insieme dei misteri di Cristo, specialmente la sua morte e la sua glorificazione in cui tutti gli altri misteri di Cristo trovano la loro consumazione; poi una seconda tappa, *posterior natura,* nella quale questa causalità strumentale si esercita su ciascuno di noi con la fede e i sacramenti. Come si vede, la distinzione di queste due tappe corrisponde esattamente alla distinzione classica fra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva e consente di salvaguardare perfettamente l'oggettività dell'opera propria di Cristo. Ma mentre la prima concezione, fondata sulla causalità meritoria, alla quale si rifacevano Caietano e Toleto e si rifanno ancora oggi la maggior parte dei manuali di teologia, tende ad escludere la resurrezione dalla redenzione oggettiva e per conseguenza a rinviarne

(38) *Summa contra Gentiles,* IV, 55.
(39) *Summa Theologiae,* III, q. 50, a. 6, ad 3.
(40) *Ibidem,* q. 50, a. 6. ad 2.

lo studio ad altri trattati, la seconda concezione, fondata sulla causalità efficiente, permette di associare strettamente, nella stessa redenzione oggettiva, morte e glorificazione. Una tale concezione sembra determinare la sintesi di Tommaso sulla redenzione. In ogni caso, soltanto essa sembra permettere di rendere piena giustizia alle affermazioni della Scrittura sul ruolo della resurrezione nell'opera salvifica di Cristo » (41).

Queste precisazioni esegetiche, paolina e tomista, entrambe poste in rilievo nella loro armonia intrinseca, non sono di troppo. Ritornando nuovamente alla nostra esegesi del testo di Tommaso, è necessario sottolineare in esso una terza istanza: il rispetto del libero arbitrio dell'uomo. L'opera salvifica di Cristo è un dono, una grazia. Viene offerta, non imposta. L'uomo è libero di accettarla o no, sebbene, accettandola, debba procedere per vie e mezzi stabiliti. Inoltrandoci per questo sentiero potremmo distinguere fra liberazione e libertà. La liberazione è uno svincolo da catene, qualcosa che si realizza dall'esterno e, conseguentemente, suppone un *terminus a quo;* presa in questo senso, precede di necessità la libertà, che è una opzione personale, qualcosa d'interno all'uomo e che, per sua stessa natura, è un'attitudine in prospettiva futura, puntando a un *terminus ad quem,* a una mèta; la libertà, *vis electiva mediorum,* comporta, quindi, un'opzione. E applicando questo concetto all'opera salvifica di Cristo, si arriverà presto alla conclusione che la redenzione oggettiva è liberazione e possibilità, e che la redenzione soggettiva, che comporta quella precedente, è libertà, opzione, decisione umana.

Inoltre, questo assunto ci porta al complesso mondo del concetto di libertà e di libero arbitrio, non soltanto nel contesto antropologico, bensì anche nei drammatici limiti umani. Ogni uomo tende e ama la libertà, constata l'Aquinate, però la realtà storica lascia allo scoperto il dramma dei suoi errori, dei suoi limiti e delle sue coazioni. Tommaso allontana lo sguardo dal presente per dirigerlo verso il futuro. Con ironia amara e realistica scrive: « Hic enim non est libertas, quamquam omnes naturaliter desiderant eam; sed ibi (in patria) erit omnimoda libertas contra omnem servitutem » (42).

Ci troviamo di nuovo, al momento di concludere queste riflessioni intorno al mistero di Cristo, di fronte all'aspetto della redenzione come speranza. Un aspetto che Tommaso non perde di vista nella sua soteriologia: lo vede contemplando la meraviglia dell'Incarnazione. E' un mistero che tende la nostra speranza: *« ad spem hominis in beatitudinem sublevandam »* (43); e contemplando Cristo risuscitato, ripete con gioia crescente e incontenibile: Cristo risuscitò, fra gli altri motivi, per confermare la nostra fede nella sua divinità e per dare ali alla nostra speranza, *« ad sublevationem nostrae spei »* (44).

ALVARO HUERGA

(41) Cfr. S. Lyonnet, *o.c.,* pp. 178-184; testo citato, p. 184.

(42) *In orationem dominicam: Opuscula theologica,* t. II, Romae-Taurini, Marietti, p. 226, n° 1056.

(43) *Summa contra Gentiles,* IV, 54; III, 1, 2: *« secundo quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur ».*

(44) *Summa Theologiae,* III, q. 53 a. 1.

LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE

1. *Perché una filosofia della liberazione?*

La « liberazione » è una delle parole magiche del nostro tempo. Numerosi gruppi di cattolici impegnati riconoscono nella « liberazione » il proposito di una qualificazione politica e, nello stesso tempo, l'apertura ad una pienezza di fede, il ritrovamento di una speranza di redenzione e, nello stesso tempo, la scoperta di una dimensione nuova del messaggio cristiano calato nella realtà secolarizzata, il luogo di incontro con il nuovo potere culturale detenuto oggi, in occidente, dal marxismo (1), e l'anelito ad uno specifico contributo della fede per la costruzione di un mondo migliore.

Le teologie della liberazione pullulano nella foresta della carta stampata, con una ricchezza che è persino un po' sospetta, poiché i diversi contributi non si sommano, ma si ribadiscono a vicenda, sì da rendere acquisite le ipotesi più inquietanti, e soffocare con la vecchia tecnica del *consensum omnium* le obiezioni più imbarazzanti e accantonare i lati oscuri che qualcuno vorrebbe fossero affrontati criticamente, con l'entusiasmo delle dichiarazioni programmatiche ottimiste, nobili, polemiche col passato, promettenti per il futuro, obbliganti senza essere convincenti.

E' molto significativo che nel mondo cristiano le teologie della liberazione siano sorte prima di una riflessione filosofica sulla libertà e sulla liberazione, ed anzi siano sorte quasi per fare a meno delle verifiche razionali, per ricavare dalla purezza delle sorgenti della fede indicazioni multiformi, disponibili, cariche di contenuti emotivi, di stimoli pragmatici, fuori da remore di compatibilità, nello spirito di una conciliazione un po' confusionaria *à genoux devant le monde.*

Alla base di questo modo di affrontare il tema della liberazione non v'è soltanto qualche ragione contingente, ma v'è coinvolta la crisi profonda dell'anima cattolica che attraversa oggi la Chiesa. Voglio dire che la pretesa di risalire alla purezza delle sorgenti smantellando gli involucri filosofici che ci hanno tramandato la fede, non è una pretesa insignificante, non è una variante di poco conto all'itinerario tradizionale; è invece il rovesciamento di una concezione globale, riguardante ogni aspetto teorico e pratico della fede. Al fondo di questo rovesciamento v'è la *« sola fides »* luterana.

Vediamo un po' meglio di che cosa si tratta: l'alternativa protestante consiste essenzialmente nell'affermazione « assiomatica » che la purezza della parola di Dio si manifesta nell'immediatezza del suo ascolto. E questa è appunto un'affermazione « assiomatica », nel senso che è, per principio, una *scelta* e *non* una constatazione. Anzi, qualunque indagine empirica

---

(1) Cfr. J. Joblin S. I.: *« Nuovi orientamenti nell'insegnamento sociale della Chiesa »*, La Civiltà Cattolica, 2975 (1974), p. 451.

mostrerebbe abbondantemente che ogni messaggio, per essere inteso rettamente, ha bisogno di una chiave di lettura, che ogni linguaggio è significante solo se si sono precisate molte cose a monte, solo se lo strumento di ricezione è reso capace.

Qualunque indagine empirica mostrerebbe che l'immediatezza dell'ascolto è un'illusione, comoda ma bugiarda, poiché si fa carico, in modo *inconsapevole,* di tutto un universo di premesse, di valori, di giudizi, di archetipi: vi sono mescolati fattori culturali, sociologici, politici, psicologici, forse anche biologici. Vi sono dentro ignote *Gestalten;* cielo e terra, divini e mortali (Heidegger) vi mettono mano in modo irreparabile.

Di fronte a questa illusione s'erge la posizione cattolica: essa consiste nell'affermazione non « assiomatica », ma scientifica, che la purezza della parola di Dio non coincide, di norma e di diritto, con l'immediatezza della sua lettura. Si deve al pensiero cattolico l'aver preso atto della realtà storica dell'uomo che non è senza corpo, senza limiti, senza condizionamenti interiori ed esteriori; si deve al pensiero cattolico l'aver compreso che il Vangelo è potenza di Dio solo se chi vi si accosta è in grado di penetrarne la ricchezza in modo autentico e libero, dopo aver raffinato il suo intelletto, dopo aver fortificato la sua volontà, dopo aver preso possesso dei suoi impulsi e dei suoi sentimenti.

Per il cattolico la semplicità delle cose di Dio non è all'inizio, ma alla fine. L'itinerario della mente in Dio parte dal mondo multiforme delle realtà fisiche, si muove per le profondità inesplorate delle realtà interiori, si eleva sulla confusa nebbia delle forme intellettuali e perviene, finalmente, alla semplicità di Dio, e in essa trova la sua pace, il suo termine ultimo e supremo. Siamo agli antipodi della *« sola fides »;* la *« sola fides »* è, in verità, una fede gravata in modo ignoto e inconsapevole di tutti i condizionamenti dell'uomo storico, una fede filtrata per gli *idola* del tempo; la sua immediatezza non è altro che l'aver assunto le ideologie dominanti come se fossero una chiave ermeneutica adeguata ed irreformabile.

Ebbene, se oggi nel mondo cattolico le teologie della liberazione hanno preso campo fuori da una iniziale precomprensione del concetto di liberazione e traggono alimento diretto da presunti contenuti della fede, in un'ottica che vuol essere post-metafisica (Metz), ciò è molto grave, non tanto in sé quanto piuttosto come segno che qualcosa si è spezzato, e la teologia cattolica ha abbandonato i suoi contatti con l'uomo storico, per inseguire il miraggio *protestante-liberale* di un uomo idealizzato, libero per suo conto, saggio, disincarnato, adulto, al quale basta dare in mano il Vangelo perché egli lo capisca tutto da sé.

2. *I limiti ideologici delle teologie della liberazione*

In questo saggio noi vorremmo smascherare la matrice ideologica delle teologie della liberazione che pretendono di fare a meno di una precomprensione filosofica cristiana. E subito dobbiamo intenderci sul senso di quest'ultima espressione. Una precomprensione filosofica cristiana non è ancora un discorso sulla fede e nella fede, ma definisce a livello razionale gli ambiti di compatibilità con la fede, esclude ciò che è con essa contrad-

dittorio, dispone le infrastrutture concettuali che rendono intelligibile la parola di Dio, segnando le direttrici dell'impegno del cristiano nelle realtà secolari. Tutto questo, secondo noi, è necessario. Non è vero, per noi, che la fede sia un lasciapassare universale, compatibile con le più contrastanti scelte politiche ed ideologiche. Noi cercheremo di mostrare che la concezione liberale laica della libertà è semplicemente contraddittoria con le esigenze della precomprensione filosofica cristiana della libertà; e cercheremo nello stesso tempo di mostrare che la concezione marxista della libertà e della liberazione è essenzialmente contraddittoria con ogni possibile precomprensione filosofica cristiana della libertà e della liberazione.

Le teologie della liberazione, nella misura in cui ritengono di poter fare a meno di esplicite posizioni filosofiche, sono costrette ad astenersi da un confronto critico con le ideologie che governano oggi il mondo della cultura e della prassi politica, con quelle del mondo capitalista e neocapitalista e con quelle del mondo socialista, e quindi sono costrette ad ammettere una sostanziale compatibilità della fede con le une o con le altre.

E siccome questo non possono asserirlo in modo esplicito, esse sono obbligate a presupporlo in termini oscuri, come un dato ormai acquisito sul quale non vale la pena discutere, per passare all'azione dalla parte degli oppressi, degli sfruttati, dei poveri che Gesù prediligeva. Ecco: per noi procedere su questa via significa deprimere il messaggio di liberazione, facendone una proposta monca, fuorviante, e infine inutile: poiché la fede, se non serve ad altro che a confermare e a dare una vernice teologica alle scelte politiche che oggi sono già disponibili sul mercato delle idee, allora è non solo inutile, ma anche disastrosa. Se il rapporto tra la fede e le scelte laiche non promuove alcuna alternativa, se è esclusa, come vuole J. Comblin, dopo il Vaticano II, una « terza via » (2), se ormai è superato il momento del dialogo tra cristiani e marxisti e non rimane che la spartizione di « aree preferenziali di impegno » (3), allora la fede non ha altra funzione che di costringere ad aderire in modo più stabile, più profondo, agli schemi interpretativi della realtà sociale e politica propri dell'illuminismo liberale (J. B. Metz, W. Oelmüller) o del marxismo (G. Girardi, E. Balducci, G. Franzoni, ecc.), ai quali essa pretende di attribuire una portata metastorica, rendendoli invece inattendibili (4).

Ad un tempo ambizioso e fragile è il ragionamento proposto da J. Moltmann sulle relazioni che legano la democrazia al Crocefisso: « La fede nel Crocefisso si situa nell'ambito di quella libertà che la proibizione anticotestamentaria delle immagini aveva richiesta e inaugurata. Se soltanto il Crocefisso è considerato "immagine del Dio vivente". la fede in lui dovrà far abbandonare e dissolvere tutte le immagini e le rappresentazioni terrestri del divino. Ma come? Quando il Cristo di Dio viene giustiziato in nome dell'autorità politico-religiosa "dall'alto", al credente in queste e in simili autorità viene sottratta ogni possibilità di giustificazione "dall'alto". Il dominio politico non potrà essere ormai giustificato che "dal

(2) J. Comblin: *« La Chiesa cattolica in America latina e i suoi tre tipi di religiosità »* in « La Fede come prassi di liberazione », Feltrinelli 1972, p. 31.

(3) IDOC int.: *« La fede come prassi di liberazione »*, cit. p. 8.

(4) Cfr. E. Benvenuto: *« La fine del post-concilio »*, Renovatio n. 3, 1972.

basso" » (5). Che vuol dire in concreto questo discorso? Per saperlo occorrerebbe aver precisato il senso dei termini « dall'alto » e « dal basso »: ma il Moltmann se ne guarda bene. Occorrerebbe aver correlato questa interpretazione del Crocefisso con le parole assai più esplicite di Gesù a Pilato: « Tu non avresti su di me alcun potere, se non ti fosse stato dato dall'alto », dove si chiarisce, una volta per tutte, che l'« alto » cui fa riferimento il Moltmann, non ha nulla a che vedere con l'« alto » di cui parla il Signore, e che pure dà forza e valore all'autorità.

Ambiguo e artificioso è il tentativo di J. B. Metz di trarre dal Vangelo — riletto così, illusoriamente, *sine glossa* — una critica al potere costituito, in vista di una libertà che sembra esser mutuata dalla sua implicita concezione illuministico-liberale: « La distinzione della connessione tra concezione della sovranità di Dio e concezione paterna dell'autorità non è il risultato di una critica ideologica o religiosa, di carattere psico-sociale; è piuttosto la conseguenza di quella immagine di Dio che ci accompagna nella via e nel messaggio stesso di Gesù. Gesù stesso fa dell'esperienza naturale un'esperienza storica di libertà; Gesù stesso emancipa le nostre esperienze religiose dall'idea di un ordinamento « naturale » che ci sia dato acriticamente. In questo senso, Gesù stesso trasforma l'esperienza di Dio in un'esperienza di libertà. Questa esperienza di libertà è il luogo nel quale « dobbiamo farci come fanciulli », mentre intendiamo questa libertà come gratuita e donata » (6). Che cosa significano le parole « libertà », « paternità di Dio » in questo ragionamento? Che vuol dire la libertà gratuita e donata, quella dei fanciulli? Proprio i fancuilli accedono alla libertà al termine di un processo di liberazione, vincendo la loro debolezza, la loro inermità; proprio per i fanciulli la libertà è un obiettivo non immediato, non gratuito, che si conquista giorno per giorno con l'educazione, con il contatto con la verità, con l'inserimento in un progetto non repressivo o deviante, con il conseguimento di una pienezza personale critica, dove l'uomo integrale, quando sceglie liberamente, opta per il bene suo e di tutti. Che cosa di concreto ci può dare la prospettiva del Metz, tutta legata alla suggestione delle parole, al solletico delle immagini graziose e spregiudicate? Non è forse il riconoscimento di un ordinamento buono che ha in Dio padre il suo pegno ideale, la misura del riconoscimento delle ingiustizie e delle sofferenze contro le quali occorre operare per raggiungere la libertà?

3. *La custodia della parola*

Le teologie della liberazione hanno in verità il loro punto forte nella diagnosi giusta dell'oppressione, dello sfruttamento, della miseria. Si potrebbe pensare infatti: che importa verificare preventivamente il senso delle parole, quando ci incontriamo con il miserabile, con lo sfruttato, con l'op-

(5) J. Moltmann: « *Critica teologica della religione politica* » in « Una nuova teologia politica », Cittadella 1971, pp. 51-52.

(6) J. B. Metz: « *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà* » in « Una nuova teologia politica », cit. p. 94.

presso? A lui, fratello prediletto di Gesù, basta annunciare la liberazione. Con lui occorre far parte, e seguirlo nei suoi problemi, nelle sue esigenze; con lui bisogna lottare, nel nome del Vangelo: ecco l'ortoprassi che segue dal Vangelo, senza remore concettuali. Dalla parte dei poveri, la liberazione ha un suo senso immediato, evidente. Perché mai sarebbe necessaria una precomprensione filosofica cristiana della liberazione? E' questa la linea proposta dalle varie « sinistre di Cristo », dai « cristiani per il socialismo », dai « cattolici democratici ». L'alleanza o, addirittura, l'identificazione con le forze politiche che storicamente perseguono obiettivi di rivoluzione politica e sociale diventa una condizione necessaria per rendere fattiva ed efficace la testimonianza cristiana; in particolare il progetto di liberazione che si realizza nel marxismo ufficiale deve essere accolto secondo costoro senza riserve, senza preoccupazioni di compatibilità. « Non si tratta più di interrogarsi sulla legittimità di assumere un impegno di ispirazione marxista, ma, assunto questo impegno, di far fronte ai nuovi problemi che esso solleva sul piano della fede » (7). Anzi il marxismo deve essere accettato sino al fondo delle sue esigenze rivoluzionarie, delle implicazioni filosofiche e religiose: il marxismo deve diventare esso stesso « criterio di interpretazione del messaggio cristiano » (8).

Il progetto di liberazione che si è fatto esente da una precomprensione filosofica cristiana, si riconduce pertanto ad una abdicazione a favore del marxismo. L'otre vecchio del marxismo è ritenuto dal Girardi e dai suoi amici abbastanza nuovo per accogliere il vino sempre nuovo della parola salvifica di Cristo. Di più: le promesse di Marx sono il criterio di intelligibilità delle promesse di Cristo, sono la misura della loro attualità, della loro potenza liberatrice.

Ma accettare questo è possibile per un cristiano? L'abbiamo custodita, noi, la parola? Annunceremo ai poveri, agli oppressi, il paradiso di una società senza classi, dove sarà dato a ognuno secondo il bisogno? E' questo il messaggio che ci è stato affidato? Certo, l'impegno del cristiano deve rivolgersi soprattutto agli sfruttati, agli oppressi, ai poveri, ma per annunciare loro che cosa?

« Il popolo delle genti povere è un pubblico facile, un buon pubblico, quando si sa prenderlo. Va a parlare di guarigione a un canceroso: non domanderà che di crederti. Nulla di più facile, insomma, che lasciar intendere che la povertà è una specie di vergognosa malattia, indegna delle nazioni civilizzate: e che noi li sbarazzeremo in un batter d'occhio di codesta sporcizia. Ma chi di noi oserebbe parlar così della povertà di Gesù Cristo? » (9).

Il vecchio curato di Torcy ha forse da dirci ancora cose importanti, dimenticate. « Quale tu mi vedi — egli diceva al suo collega — mi piacerebbe molto predicar loro la rivoluzione, ai poveri. O piuttosto non predicherei un bel nulla. Prenderei anzitutto uno di quei « militanti », di

(7) G. Girardi: *« I cristiani di oggi di fronte al marxismo »* (materiale di studio per il convegno « Cristiani per il socialismo », Bologna, 21-23.11.73), p. 5.

(8) Ibidem, p. 12.

(9) G. Bernanos: *« Diario di un curato di campagna »*, trad. it. Mondadori (1963), p. 65.

quei mercanti di frasi, di quegli arruffoni rivoluzionari, e mostrerei loro che cos'è un giovanotto delle Fiandre »... Eppure il nocciolo della questione è un altro. « Bisognerebbe riflettere molto, prima di parlare della povertà ai ricchi. Altrimenti, ci renderemmo indegni di insegnarla ai poveri; e come presentarsi, allora, dinanzi al tribunale di Gesù Cristo? ...

« L'abbiamo custodita, noi, la parola? E se l'abbiamo custodita intatta, non l'abbiamo messa sotto il moggio? L'abbiamo data ai poveri come ai ricchi? Evidentemente, Nostro Signore parla con tenerezza dei suoi poveri; ma, come ti dicevo poc'anzi, annuncia loro la povertà. Non c'è modo d'uscirne; poiché la Chiesa ha sicuramente il povero in custodia. Facile a capirsi. E tutti gli uomini compassionevoli assicurano con essa tale protezione. Mentre invece è sola — tu mi intendi — sola, assolutamente sola, a conservare l'onore della povertà. I nostri nemici hanno la bella parte. "Vi saranno sempre dei poveri tra voi" non è, lo penserai, una frase da demagogo! E' la parola: e noi l'abbiamo ricevuta » (10).

Oh! questo è un linguaggio duro. Chi lo può ammettere? E invece, l'annuncio del quale il cristiano è testimone, è veramente un annuncio di salvezza, un annuncio di liberazione, fuori dalle visioni utopiche, fuori dai programmi macro-politici e, nello stesso tempo, calato profondamente nella prassi. E non è certo un annuncio compatibile con l'inerzia, con l'egoismo, a prò di chi sta bene, o dell'ordine costituito, o dell'ingiustizia legalizzata.

Ma allora, che vuol dire « liberazione »? Quale è il suo volto integrale? Quale è il nostro impegno di cristiani nella realtà mondana, per far del mondo di quaggiù il regno della santa libertà della creatura che la grazia unisce a Dio (11)?

4. *Libertà o liberazione?*

Dobbiamo tornare daccapo al problema di fondo: che cosa significa, in una prospettiva filosofica cristiana, libertà? Il concetto di libertà campeggia solitario e indefinibile, trova tutti concordi nell'affermarne la grandezza, la dignità, l'intramontabile valore; trova tutti fermi e fieri nel difenderne i diritti. E' vessillo irrinunciabile di tutte le ideologie, di tutti i regimi, anche di quelli che pure appaiono più oppressivi e autoritari. Dunque rischia di diventare un concetto insignificante, un riempitivo buono a tutti gli usi, un paravento di legittimità per scelte politiche prefissate.

Una via che può essere seguita per affrontare il problema sta nell'accorgimento di modificare, anzitutto, la denominazione del termine incognito, e di parlare non tanto di libertà, quanto piuttosto di liberazione. Anche noi intraprenderemo questa strada. Ci sembra una strada promettente, perché la liberazione indica propriamente un'azione, mentre la libertà si riferisce ad uno stato ideale. L'esperienza non ci fa incontrare l'uomo

(10) Ibidem, p. 69.

(11) Cfr. J. Maritain: « *Umanesimo integrale* », trad. it. Borla (1962), p. 198.

libero, ma l'uomo che deve essere liberato; di lui sapremo dire quali vincoli lo legano, e la nostra diagnosi potrà essere veritiera, dettagliata, acuta; ma se egli ci chiederà come sarà il suo stato nel regno della libertà, allora saremo sommersi da una montagna di dubbi e di obiezioni, tratti dalle scienze del comportamento, dalla psicologia, dalla sociologia e connessi tristemente con i rischi dei progetti per un futuro mai raggiunto a pieno, con il vuoto uggioso delle immaginazioni utopiche delle società perfette, degli uomini « nuovi », delle conciliazioni fraterne, in cui tutto va bene e il bene dell'uno è il bene di tutti.

Anche noi, dunque, preferiamo parlare di liberazione, poiché la libertà, anche se è « sì cara », sfugge nell'astratto, mentre la liberazione indica, volta per volta, un preciso impegno politico. Perché la libertà sottintende l'esistenza di una realtà statica, già data e conclusa, mentre la liberazione propone lo sviluppo di una realtà dinamica, da conquistarsi orientando l'azione ad un progetto degno di essere perseguito. Preferiamo parlare di liberazione perché, pur riconoscendo il primato ontologico del fine rispetto ai mezzi, in campo morale non possiamo ammettere che la libertà come fine possa passare attraverso una prassi oppressiva e riteniamo che il fine non si ponga al di là dei mezzi che l'ottengono, ma ne rimanga qualificato integralmente. Come riassumere tutte queste ragioni? Forse così: per noi, il nocciolo del concetto cristiano di libertà si identifica con una prassi di liberazione.

Ma per giustificare e rendere ragionevole questa proposizione occorre riprendere il discorso da lontano. Le pagine che seguono dovrebbero fornire le ragioni della tesi così rapidamente enunciata, introducendo alla precomprensione filosofica cristiana della liberazione.

5. *Le sfide del determinismo e del liberalismo*

Chi si propone di parlare di libertà e di farsene assertore deve fare i conti inizialmente con due forme di opposizione oggi molto diffuse tra i non credenti come tra i credenti, anzi tanto diffuse da sfuggire dalle mani di chi le vuol combattere, in quanto appartengono ormai allo spirito di questo mondo e ne formano la fibra più tenace e comune.

La prima opposizione riguarda il tema del determinismo. Si tratta di un'opposizione maturata entro la matrice delle scienze. Le scienze fisiche possono ammettere il caso (forse perché non si sono date la cura, sinora, di approfondirne adeguatamente i lati misteriosi), ma certo non possono ammettere la libertà. Ovvero, e qui sta il punto, possono ammetterla solo dopo averla ridefinita, e cioè *ridotta* a qualche forma di comportamento. La *libertà* diventa allora sinonimo di « parametro attualmente incognito »: ad esempio, i « gradi di libertà » di un sistema meccanico sono tanto più numerosi quanto più numerosi sono i parametri che occorre assegnare per descrivere in modo univoco lo stato del sistema. La libertà intesa come insieme di possibilità è accolta anche dai naturalisti, i quali sono disposti a ritenere più libero un uccello di bosco che un uccello di gabbia, e sono anche disposti ad affermare che lo scimmiotto capace di superare un osta-

colo per prendere la sua banana è più libero dello scimmiotto che non riesce in tanta astuzia.

La libertà vera è, si sa, tutt'altra cosa: ma non è poi così agevole precisare il senso preciso della differenza. Nell'immagine scientista dell'uomo come raffinatissima macchina cibernetica è idealmente possibile simulare con l'accuratezza che si vuole il comportamento di un uomo libero, complicando i circuiti e le diavolerie elettroniche. La macchina è, in verità, legata da ferree leggi, il determinismo del mondo fisico la pervade tutta, ma quella larva di libertà ridotta all'insieme delle possibilità, al perseguire un proprio progetto nonostante gli ostacoli, può esser lasciata salva.

Qui si vede la forza della negazione scientista della libertà: tale negazione si attua non proibendo l'uso della parola « libertà », ma estendendone l'uso, in virtù di analogie discutibili, ma efficaci e, sotto certi riguardi, anche soddisfacenti. Quando si è disposti a ritenere una sbarretta incernierata ad un estremo più libera di una sbarretta incastrata allo stesso estremo, allora si è disposti anche a non far caso al perverso intento di cancellare ogni senso più profondo e più grande al libero arbitrio dell'uomo che opta per il bene.

Libertà, in questa prospettiva, vuol dire far quel che si vuole, vuol dire essere esenti da vincoli troppo stretti, vuol dire avere dinanzi un campo di possibilità tra le quali scegliere. E tutto questo configura un concetto di libertà, probabilmente mutilato, ma certamente abbastanza ragionevole, e per molti aspetti ben utilizzabile nei casi quotidiani.

Si giunge così alla seconda opposizione contro il concetto integrale di libertà: si tratta della concezione liberale. Può sembrare strano considerare la proposta liberale una opposizione: che c'è di meglio di una concezione che fa della libertà la sua partenza e il suo arrivo? Tutta una storiografia consolidata ci ha abituati a vedere nella concezione liberale il riferimento, il baluardo sul quale si sono poggiate tante battaglie per la libertà, contro le sopravvivenze medioevali del feudalesimo, delle gerarchizzazioni inique, dei clericalismi bacchettoni e fanatici, dei sacralismi reazionari ed ipocriti.

E invece l'interpretazione liberale del concetto di libertà è forse la più grave e subdola opposizione alla precomprensione filosofica cristiana della liberazione. Già possiamo capire il perché di questo giudizio: la libertà liberale è proprio quel residuo monco che è lasciato sopravvivere dallo scientismo.

Nonostante l'apparente contraddittorietà, dicono la stessa cosa lo scienziato determinista, che fa della libertà un modo di dire impreciso per rappresentare le sue variabili indeterminate, e il liberale, che fa della libertà una realtà ovvia, da delimitare, da difendere, da gestire, senza preoccuparsi da dove venga, come sia fatta, quali diritti reclami.

Nella concezione liberale ogni uomo è di per sé libero; la libertà nativa è il suo stato; le leggi sono soltanto una limitazione — talvolta obbligatoria, spesso arbitraria — della libertà nativa che è nel fondo di ognuno. L'ideale degli ideali sarebbe il togliere ogni vincolo, ogni legame: in tal modo si otterrebbe una libertà maggiore, come nel caso di quella sbarretta incastrata che quanto più è sgravata dai suoi vincoli tanto più acquista in gradi di libertà. Nei casi pratici si pone soltanto un problema di equilibrio per far sì che la libertà dell'uno non sia pericolosa per quella

degli altri. Si profila allora una fondamentale opposizione tra libertà e *bene comune;* può darsi che la norma ideale del *laissez faire,* del *laissez passer* non sia adeguata per il ritrovamento di tale punto di equilibrio; può darsi che l'autorità statuale non possa essere ricondotta al ruolo del gendarme che punisce le trasgressioni lesive della libertà connesse con l'egoismo di alcuni. Ma, al fondo, rimane ineliminabile l'ideale di una completa assenza di costrizioni come ideale supremo di liberazione.

Con questa concezione dobbiamo fare i conti: non si tratta di un residuo storicamente superato; al contrario, essa rimane latente nella mentalità dominante oggi. Convoglia lo scientismo, ne riprende la spregiudicatezza culturale e il disimpegno filosofico. Tutti siamo più o meno infetti dalle riduzioni liberali del concetto di libertà, cattolici e non; lo abbiamo potuto accertare in modo impressionante in occasione della polemica sul « referendum » pro o contro il divorzio in Italia. Che una legge antidivorzista fosse un vincolo lesivo, in qualche modo, della libertà, era praticamente accettato da tutti: tristemente possiamo dire che era accettato sia dagli anti-divorzisti, sia dai divorzisti. La battaglia è stata condotta a valle di questa ipotesi sotterranea, e ha riguardato, infine, aspetti marginali o estranei, ma non ha inciso, in nessuna occasione, sulla definizione del concetto di libertà che invece era veramente in giuoco.

L'enigma della libertà che dà alla persona umana una dignità morale, è rimasto inesplorato. La libertà è stata, da tutti, ritenuta un bene acquisito, un dato da prendere per quel che è, da riconoscere e tutelare contro le sopraffazioni, da difendere contro la licenza e il libertinaggio, ma non certo da promuovere, da sviluppare, da rendere attuale. Tutte le forze politiche, dai comunisti ai liberali, sono state, su questo punto, solidali. Non v'è stato spazio per mettere in discussione premesse così tenacemente ribadite. La filosofia della libertà — o della liberazione — non ha potuto essere sfiorata, nella ressa dei discorsi elettorali; una voce alternativa, critica sui principi, sarebbe rimasta necessariamente non ascoltata e non compresa. E infatti la battaglia è stata perduta; e si è aperto nella cittadella cristiana un vuoto pauroso che ormai nessuna astuzia diplomatica o pastorale potrà nascondere.

6. *Le due tesi fondamentali*

Di fronte a queste due posizioni — la scientista e la liberale —, che si oppongono al concetto integrale di libertà, è possibile proporre un'alternativa enunciando le seguenti due tesi fondamentali:

Tesi 1.: Il concetto di libertà non può essere ricondotto ai suoi residui comportamentistici che sono lasciati sopravvivere dallo scientismo deterministico. In altri termini, il discorso sulla libertà non appartiene soltanto alla sfera politico-morale, ma riguarda direttamente la natura ontologica dell'uomo; l'affermare che l'uomo è dotato di libero arbitrio non può essere compatibile con il determinismo, non può essere tradotto in termini insignificanti sul piano descrittivo e allusivi soltanto a norme pratiche, così come vuole l'indagine sulla libertà condotta dalla filosofia

scientifica (12), ma riguarda l'intima essenza dell'agire autocosciente (13) e deve essere verificato all'interno di un'impostazione metafisica rigorosa che tenga conto delle esigenze manifestate dal linguaggio delle scienze (14).

Tesi 2.: La libertà non è un dato, ma un obiettivo. Occorre subito intendersi: non vogliamo negare, ponendo questa tesi, all'uomo un'iniziale e insopprimibile libertà. Anzi, l'opposto. Neppure l'uomo in catene, l'uomo oppresso, sfruttato, alienato, può essere reso privo del dono della libertà: essa si abbarbica alla dignità della sua persona, e affonda le sue radici nella coscienza morale, nell'apertura della creatura al suo Creatore. Ma la libertà insopprimibile vegeta ad uno stato latente, si rifugia nelle piccole cose, nelle piccole scelte, nelle misteriose battaglie interiori, dove è impedito l'accesso alla manipolazione delle potenze esterne. E' in questi ambiti ristretti che l'uomo manifesta la sua grandezza, sopra i bruti e le marionette. Ciò peraltro non esclude che la libertà latente, che questo seme di libertà, che questa capacità di liberazione, non possa e non debba crescere, svilupparsi e dar frutto.

Ebbene la tesi che vogliamo proporre sta proprio in questo: *che la libertà si attua nel suo arricchirsi, si esprime nel suo rendersi più matura e adulta, si realizza in un progetto di vera liberazione, che ha per fine lo sviluppo integrale della persona umana.* Non è una tesi nuova; ma è certo una tesi dimenticata troppo spesso, sotto la spinta delle suggestioni liberali.

L'uomo peccatore, dice S. Paolo nel capitolo VII dell'epistola ai Romani, diventa schiavo venduto al peccato. « L'uomo carnale porta in sé il proprio assassino e non lo sa. L'esistenza, prigioniera di se stessa, si trova in tal modo votata ineluttabilmente all'illusione e alla morte. Ora questa situazione drammatica, senza sbocco, non risulta dai liberi impegni dell'uomo, anche se questi contribuiscono ad aggravarla: essa è loro anteriore. Non diventa peccatore perché trasgredisce alla legge, ma trasgredisce alla legge perché è peccatore » (15). Leggiamo direttamente S. Paolo: « Sappiamo infatti che la legge è spirituale, ma io sono carnale, venduto quasi come schiavo al peccato. Non comprendo quel che faccio, perché non faccio quel che vorrei io, ma quello che non voglio » (Rom. 7, 14-15).

L'uomo storico è stretto tra i suoi vincoli; le sue scelte sono in apparenza libere, ma di fatto sono stravolte; egli fa quel che non vuole, egli opta per ciò che detesta, per ciò che lo porta alla morte. Non per questo egli ha perduto il suo libero arbitrio, in quanto gli sta sempre dinanzi la possibilità di farne uso, di riconquistarne la pienezza; ma, se vuol giungere a tale obiettivo di libertà, l'uomo deve operare nel senso

---

(12) Cfr. ad. es., S. Hook: «*Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*», Collier Books (1970).

(13) Cfr. E. Benvenuto: « *Una nuova introduzione al concetto di libertà* ». Renovatio n. 4 (1968).

(14) Cfr. E. Benvenuto: « *Materialismo e pensiero scientifico* ». Tamburini (1974), p. 304.

(15) F. Refoulé: « *Marx e S. Paolo liberare l'uomo* », trad. it., Città Nuova (1974), p. 80.

che lo libera, deve decidersi a prendere coscienza di se stesso ed assumersi a carico il proprio essere: solo così sarà salvo (16).

Se dunque la libertà è, per sempre, un obiettivo, la difesa della libertà da parte della società civile, dello stato, della Chiesa, non può limitarsi ad impedire le sopraffazioni, né può esaurirsi nella ricerca di un punto di equilibrio in cui la libertà dell'uno non ostacoli quella dell'altro. Ben altri compiti si presentano: occorre, innanzitutto, progettare un itinerario alla libertà, per le strade della verità, della giustizia, del bene. Occorre poi un intervento puntuale, efficace, per garantire all'uomo uno spazio alla riflessione, alla consapevolezza di sé, al suo inserimento attivo e responsabile nella costruzione della città terrena.

I rischi di una simile impostazione sono grandi e sempre incombenti; gli obiettivi, per quanto nobili e intrinsecamente buoni, possono favorire forme coercitive, possono giustificare, in certe circostanze, l'autoritarismo, possono sacrificare l'autonomia e la partecipazione all'efficacia dell'organizzazione sociale, all'attuazione dei programmi prefissati. Sarà sempre possibile che l'autorità statuale tenti di legittimare la repressione, la manipolazione dei consensi, l'emarginazione delle minoranze dissidenti e la loro persecuzione, sotto l'insegna di un progetto di liberazione, promettendo la pace, la prosperità, il bene di tutti.

E tuttavia questi rischi debbono essere accettati; il concetto di libertà come obiettivo, di libertà come liberazione, è l'unico che può resistere ad una critica seria della realtà storica, è l'unico che può essere condiviso da chi crede nella libertà e non ne fa una categoria mistificatoria. Quindi, la strada per la quale occorre incamminarci non ammette, crediamo, alternative: dobbiamo essere consapevoli che è una strada difficile, aperta alle insidie più infide. L'impegno che ci muove per una precomprensione filosofica cristiana della libertà, ci obbliga a guardare in faccia alle difficoltà cercando di dipanare, per quanto è possibile, l'ingarbugliata matassa che ci troviamo in mano.

7. *Le ipotesi di una filosofia cristiana della liberazione*

A questo punto, però, prima di procedere oltre, dobbiamo orientare meglio il nostro discorso, poiché, se è vero che la libertà è niente fuori da un progetto per la persona umana, allora è anche necessario introdurre esplicitamente ipotesi capaci di aprire la nostra precomprensione filosofica ad un progetto *compatibile* con le esigenze della fede cristiana. A questo punto, dunque, il discorso non può essere del tutto neutrale. Anche se le ipotesi che tra poco proporremo non sono legate direttamente ai dati di fede e possono essere condivise da non credenti, la loro negazione compromette in qualche modo l'intelligibilità del messaggio cristiano. ne intacca qualche aspetto con riflessi lontani, difficilmente prevedibili.

A) La *prima ipotesi* di una filosofia cristiana della liberazione riguarda l'*oggetto* della liberazione stessa. Il fine ultimo e invalicabile di un

(16) Cfr. F. Gogarten: « *Destin et espoir du monde moderne* », Tournai (1970), p. 57.

progetto di libertà è la persona umana; nessun valore superiore, nessun obiettivo globalizzante può comprimerne l'autonomia, può avvilirne la dignità, può sminuirne la grandezza. Le nazioni nascono e muoiono; i regni passano, sono di fronte a Dio come una goccia d'acqua in un secchio, come un granello di sabbia sulla bilancia (Is. 40, 15); non v'è ragion di stato, di razza, di classe, che possa rendere legittima l'oppressione. L'umanità, nella mia e nella altrui persona, è veramente un fine: poiché ognuno dei miei fratelli ha il volto di Gesù Cristo. L'armonia suprema di una società perfetta non val nulla se, in quell'armonia generale, le lacrime del singolo non sono remunerate, se il suo dolore, le sue sofferenze, la sua morte, non hanno una spiegazione, non hanno un senso, non si iscrivono in un disegno di salvezza che ha lui per protagonista.

Da questa prima ipotesi segue che l'apologo di Menenio Agrippa va preso con molte cautele e con grande sospetto: al di sopra della persona non esistono organismi entro i quali incasellare i singoli come parte di un tutto, come elementi di un sistema sovrastante, teleonomicamente prioritario. Ne segue ancora che lo stato etico ed ogni sua variante di destra o di sinistra sono, sotto il profilo cristiano, intimamente perversi. Il fine rimane la persona depositaria delle promesse di Cristo, erede dell'eterna gloria, per la quale Gesù fu crocifisso.

B) La *seconda ipotesi* riguarda la *forma* di ogni progetto cristiano di liberazione. Il fine non può mai giustificare i mezzi che lo ottengono; al contrario, il fine rimane determinato dai mezzi che lo perseguono, è con essi solidale, è da essi qualificato in bene o in male. « Si coglie forse dell'uva sui pruni, o fichi sui rovi? Così ogni albero buono dà buoni frutti, ma ogni albero cattivo dà frutti cattivi. Non può l'albero buono dare frutti cattivi, né l'albero cattivo dare frutti buoni » (Mt. 6, 16-18).

Dalla seconda ipotesi segue che non v'è premio tanto prezioso da render lecito il crimine; non v'è più un santo sepolcro capace di render ragione delle ladronerie dei crociati; non v'è salvezza che abbisogni di passare per la tortura; non v'è confessione di fede che possa fare a meno del consenso dell'amore. La libertà religiosa trova in questa ipotesi la sua premessa e la sua conferma.

E ancora, non si potrà far distinzione tra violenza di destra e violenza di sinistra, tra terrorismo nero e terrorismo rosso. L'oppressione, l'iniquità, il fanatismo non hanno colore; non v'è paradiso terrestre, per quanto meraviglioso, che li possa accogliere, anche di sfuggita, anche per isbaglio.

C) La *terza ipotesi* afferma che ogni progetto di liberazione cristiana non può prescindere dall'uomo storico, dall'uomo quale è, con i suoi vizi, con i suoi limiti, con le sue illusioni, con la sua sete di felicità, con la sua dose di dolore e di sconforto.

Ogni progetto cristiano di liberazione deve partire dalla società storica quale è, non ignorando i conflitti che l'attraversano, le lotte che la lacerano, le contraddizioni che in essa si esprimono. Le diagnosi addomesticate, i sogni raddolciti, i richiami patetici alla concordia fraterna, alla pace imbelle, non valgono niente per una comprensione matura del significato della libertà che occorre promuovere nel mondo di quag-

giù. « Non sono i sani che han bisogno del medico, ma i malati. Andate dunque a imparare che cosa significa: preferisco la misericordia al sacrificio, perché Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori » (Mt. 8, 12-13).

D) La *quarta ipotesi* ha una portata meta-teorica; si riferisce alla struttura generale di ogni *filosofia cristiana* della liberazione, ne fissa dall'alto i limiti e la portata. Una filosofia cristiana delle realtà politiche e sociali non può riposare su un assegnato progetto di liberazione, esaurirsi entro un'ideologia, concludersi nella formulazione di un modello ideale di società, contentarsi di servire un qualche tabernacolo entro le mura d'una città perfetta. « Noi abbiamo un altare al quale non possono partecipare quelli che servono il tabernacolo. Difatti i corpi degli animali, il cui sangue è portato nel Santo dei Santi per l'espiazione dei peccati, sono bruciati fuori della città. Per questo anche Gesù, volendo santificare col suo sangue il popolo, patì fuori della porta. Usciamo dunque via dalla città verso di Lui, sopportando la sua ignominia. Non abbiamo infatti qui una città, ma ricerchiamo quella futura » (Ebr. 13, 10-14).

Una filosofia cristiana della liberazione deve essere capace di ospitare infiniti progetti politici, ma ad ognuno di essi deve sapere indicare i limiti di compatibilità, portando alla luce e denunciando con vigore le premesse ideologiche che, pur rimanendo latenti, trasformano un progetto politico apparentemente neutrale, alterando gradualmente il senso delle parole e quindi i valori soggiacenti, le direttrici ideali su cui è costruita la vita di un popolo.

E) La *quinta ipotesi* è la richiesta di coerenza con la storia del pensiero cristiano. Se è vero che la Chiesa è la primizia del regno di Dio e la sua via peregrinante nella storia delle nazioni è una via di salvezza, se è vero che « Cristo, unico Mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenta la sua Chiesa santa..., quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia » (17), allora non è possibile proporre una filosofia cristiana della liberazione che rinneghi la storia, che ignori il magistero ecclesiale, che condanni le strutture visibili e istituzionali, sulla base di vaghe immagini alternative tutte nuove, tutte aperte e speranzose, e invece legate, senza rendersene conto, al carro delle forze politiche e ideologiche che oggi hanno il sopravvento (18).

La precomprensione filosofica cristiana della libertà cui tendiamo, vuole inserirsi in un alveo di pensiero già tracciato, diffida dei rovesciamenti copernicani, si annoia di fronte ai discorsi, così comuni e conformisti, che sono ritmati sullo schema: « Mentre in passato ..., oggi, al contrario, dopo il concilio ... ». Gli inizi assoluti, le alternative radicali sono in fondo una manifestazione di infantilismo, a meno che non siano strumentali per un qualche disegno estraneo.

---

(17) « Lumen Gentium », n. 8.

(18) Su questa triste via di rinnegamento si è posto purtroppo il vecchio « dissenso cattolico », ormai capitanato, in Italia, anche per stretti vincoli di finanziamento, dai partiti della sinistra, e in particolare dal Pci. Si veda anche: G. Girardi: « *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe* », cit. pp. 146-159.

(19) Cfr. il Documento della Commissione Episcopale francese del 1972.

8. *Per il proseguimento del discorso*

Stabilite queste ipotesi fondamentali, dobbiamo ritornare al problema che ci aveva inizialmente mosso: come può configurarsi una prassi di liberazione autenticamente aperta ad accogliere l'avvento del Regno di Dio, sempre imminente, sempre già realizzato, sempre proiettato nel futuro dell'escatologia?

Il modo migliore per affrontare questo problema è forse procedere mediante il confronto critico con le proposte alternative che attualmente si dividono il mondo: e cioè, con la proposta scientista, tecnocratico-liberale da un lato, e con la proposta marxista e post-marxista dall'altro. Le ipotesi che abbiamo formulato nel paragrafo precedente possono esserci di guida e possono aiutarci a stabilire precisi termini di incompatibilità, dai quali emergerà un'alternativa critica aperta alla fede, un'alternativa adombrata in negativo, suscettibile di infinite determinazioni storiche, ma capace di sostenere una linea politica vigilante, orientata allo sviluppo integrale della persona umana.

A proposito della concezione scientifica e liberale si è già detto qualcosa, ma occorre approfondire meglio il confronto, inserendo la problematica della libertà e della liberazione in un ambito rigoroso di discorso, collocandola cioè saldamente su basi logiche e metafisiche, contro i tentativi riduzionistici del moderno determinismo scientifico.

A proposito della proposta marxista di liberazione il confronto deve essere affrontato seriamente dall'inizio, cercando di sfuggire sia a contrapposizioni pretestuose e superate, sia a facili suggestioni di convergenza fondate su equivoci mai a pieno chiariti. Qui il discorso non si può limitare al marxismo ufficiale e deve estendersi anche alla risposta offerta dalle teologie politiche che vedono nell'« uomo solidale » (19), nell'« uomo nuovo », nell'« uomo totale », nel futuro che è Dio per noi (20), un luogo di incontro, di dialogo o addirittura di identificazione con il messaggio di liberazione socialista.

Per questo esame non è possibile limitarsi a qualche accenno: la cosa va veduta per esteso, fuori dai vincoli di spazio entro i quali si vuol mantenere la presente nota. Riprenderemo, dunque, il discorso in un prossimo numero di questa rivista, dedicando un nuovo saggio al tentativo di costruire, con l'aiuto ben gradito della critica dei lettori, le basi di una *filosofia cristiana della liberazione.*

EDOARDO BENVENUTO

---

(20) Cfr. E. Schillebeeckx: *« God the future of man »*, Scheed & Ward (1969); J. B. Metz: *« Sulla teologia del mondo »*, trad. it. Queriniana (1969); ecc.

IL MONDO E GLI ANGELI

L'atteggiamento della mente umana di fronte all'universo è duplice: da una parte, utilizzando, ad es., le scienze fisiche e naturali, essa ne cerca e ne scopre le leggi fondamentali che lo governano, e in generale l'ordine che ne determina la figura; dall'altra, cerca i motivi di questo ordine e, in particolare, se e in quale misura esso possa considerarsi fine a se medesimo. Meglio ancora: da una parte l'uomo cerca di indagare e descrivere il modo con cui le componenti della realtà sono interconnesse; dall'altra cerca se tale modo, e la sostanza dell'universo, siano, per così dire, casuali, o se invece siano espressioni di qualche principio ordinatore.

Tuttavia, mentre l'esistenza di un ordine nella realtà che osserviamo non è contestabile ed è anzi il presupposto delle scienze della natura, la presenza di principi ordinatori dell'universo si può senza difficoltà intuire, ma molto meno agevolmente provare e sperimentare. L'affermazione che l'ordine suppone un ordinatore, è una definizione assiomatica, facilmente intuibile, ma di per sé non obiettivamente e necessariamente accettabile.

Se formulata in questo modo, non vi è alcun motivo per cui essa debba essere ritenuta più valida di due espressioni ad essa alternative, altrettanto facili ad enunciarsi, e apparentemente egualmente plausibili.

La prima di esse dice: « Non esiste il disordine, quindi l'ordine attuale delle cose, espresso dalle leggi fisiche, è connaturato necessariamente al loro essere ». In altri termini: anche l'ordine è qualcosa di necessario, una legge fisica suprema che fonda le altre leggi, e di cui non si può chiedere ragione.

La seconda espressione dice: « Esistono ordine e disordine, ma casualmente è prevalso l'ordine, questo tipo d'ordine » (dunque non per necessità, ma per sorte).

Non è insomma corretto e sicuro risalire da un ordine in qualche modo riconoscibile e riconosciuto ad un ordinatore non conosciuto (introdotto per convenienza logica, ma in parte anche per eleganza formale), se prima non individuiamo dei motivi che rendano una asserzione più convincente delle altre.

Sarà accettabile quella asserzione, se ne esiste una, che risulta in qualche modo verificabile sperimentalmente, o comunque in modo obiettivo, da tutti. Occorre cioè trovare, in qualche aspetto o luogo della realtà, esempi che confermino in certo modo una di tali affermazioni, invalidando per ciò stesso contemporaneamente le altre, almeno come affermazioni globali.

A questo punto non è difficile osservare che solo l'affermazione « l'ordine presuppone un ordinatore » risulta, a differenza delle due rimanenti, effettivamente sperimentabile da parte della mente dell'uomo.

Infatti, quando noi, operando liberamente, determiniamo in un arco di tempo la storia del nostro corpo e del nostro mondo, agiamo, propriamente e veramente, come ordinatori dell'universo, cioè come principi che contribuiscono a dare una figura alla realtà, e parallelamente come partecipi alla costruzione di essa, di cui il divenire è un aspetto essenziale.

Una realtà senza storia, infatti, è una realtà che non ha passato, non ha presente, non ha futuro: cioè non è identificabile o sperimentabile ed

essendo fuori del tempo, è fuori da una delle dimensioni del reale; quindi è fuori del reale.

Si consideri che non è possibile scindere il reale dai suoi attributi (ad es., la realtà dal volto con cui essa si manifesta, dalla storia di questo volto, e così via). Questi ultimi, infatti, sono di per sé realtà solamente astratte, mentre la realtà, priva dei suoi attributi, risulta non percepibile, non esprimibile, insomma indistinguibile dal nulla.

Ne consegue che contribuire a determinare la storia, quindi ad ordinare la realtà, significa contribuire a far esistere l'universo: in una parola, a dargli compimento.

L'affermazione « l'ordine presuppone un ordinatore » è dunque da ritenersi, rispetto alle altre di cui sopra, vera e certa nella misura in cui la costruzione della storia è esperienza certa e comune di tutte le menti umane.

Essa appare tale da consentirci, per le sue vaste implicazioni, di costruirvi sopra una visione del mondo più coerente con la realtà obiettiva.

Si tratta perciò di vedere se è possibile generalizzare quanto detto a tutte le cose (anche a quelle sottratte al dominio della nostra azione storica) e di esaminare insomma se tutto l'ordine presente nella realtà, e infine quest'ultima nella sua interezza, siano espressione della volontà e dell'azione di principi creatori.

A questo fine, occorre tenere ben presente l'unità della realtà in tutte le sue parti e in tutti i suoi attributi, ivi compreso quello del divenire.

Se si accetta il dato incontrovertibile della realtà del divenire, bisogna anche ammettere che il divenire è una proprietà delle cose, che è connaturato ad esse. Ciò significa anche rifiutare una concezione del tempo come dimensione meramente coscienziale, fondata cioè esclusivamente od essenzialmente sul soggetto (cioè la dottrina prevalente da Platone a Kant). Il tempo può essere concepito come una dimensione della cosa solo se è inteso come irriducibile alla coscienza, come una relazione cosale tra le cose, rispetto a cui la coscienza si trova in rapporto analogo a quello che ha con lo spazio e con le cose che spazio e tempo « contengono ». La differenza tra spazio e tempo consiste nel fatto che la coscienza può considerare lo spazio come una dimensione empirica, connaturata alle cose « contenute » nello spazio (cioè come relazione tra le cose), a partire dallo stesso dato sensoriale.

Lo spazio si « vede », il tempo no. Il tempo può essere colto dal soggetto immediatamente solo a partire da se stesso: il tempo è cioè immediatamente oggetto solo di esperienza interiore. L'idea del divenire è legata in primo luogo all'esperienza di « me che divengo », mentre l'esperienza dello spazio è implicata nell'esperienza stessa dei sensi. Solo la riflessione sulla relazione tra l'uomo e le cose può fondare il concetto di divenire: solo noeticamente è possibile stabilire l'oggettività e la cosalità del tempo.

Se spazio e tempo sono dimensioni della cosa, e la esprimono come un insieme di realtà collegate, se spazio e tempo indicano nella loro omogeneità l'unità della Cosa che è l'universo, è allora pensabile che esista una coscienza per cui tale unità sia conoscibile, e per cui allora tutti i tempi siano contemporanei e tutti gli spazi contigui. Solo questa coscienza esprimerebbe adeguatamente la nozione di istante. Per essa l'istante in cui io stacco una pietra dalla roccia, l'istante remoto in cui la roccia si è for-

mata dalla massa planetaria, e infine l'istante in cui questa ultima ha cominciato ad esistere, non differiscono in sostanza tra di loro: essi sono, al limite, il medesimo istante.

La concezione dello spazio e del tempo come infiniti presuppone la loro inavvertita riduzione ad una astrazione della coscienza, perché suppone la loro « scorporabilità » dalle cose. Il paradosso di Achille e della tartaruga si fonda su questa concezione del tempo e dello spazio come astratti e scorporati. Fu tale concezione che impedì al mondo greco di pensare l'idea di creazione, che supponeva la finitezza del tempo e dello spazio.

Il tempo può essere pensato esattamente come una dimensione della materia, composta da frammenti indivisibili costituenti una serie finita ed omogenea, in modo tale che nessun elemento della serie sussista se non in relazione alla serie intera. La finitezza del tempo e dello spazio è conciliabile con una loro indefinita espansione: ciò che si vuol sottolineare è che il concetto di spazio e di tempo qui proposto è compatibile perfettamente con l'idea del tempo e dello spazio come consustanziali alla materia, e quindi con la nozione biblica di creazione.

Il tempo può essere dunque pensato come la quarta dimensione della materia, intrinseca ad essa e da essa non scorporabile. Inoggettivabile rispetto alla nostra coscienza sensitiva, che non può trascendere il divenire in cui è inclusa, il tempo è pensabile, è cioè oggetto della coscienza noetica, che può trascendere la coscienza sensitiva e oggettivare il tempo con il pensiero. Ciò, mostrando la differenza tra senso e pensiero, si risolve in un argomento a favore della differenza tra anima e corpo.

Queste considerazioni sono soltanto preliminari alla soluzione del problema affrontato. Esse servono soltanto a stabilire l'unità e l'omogeneità dell'universo. Se l'universo è una costruzione unitaria ed ha un unico significato, un unico tempo, un'unica armonia, deve avere allora anche un unico modo d'origine. Non è possibile ammettere che esso sia ad un tempo frutto di principi liberi volitivi (quelli umani), di principi volitivi non liberi (la « necessità ») e di principi « liberi » ma non volitivi (il « caso »). Ammettere che una stessa realtà sia frutto ad un tempo della libertà, del caso e della necessità, significa supporre che la medesima realtà giustifichi principi di azione tra loro opposti e contraddittori: cioè che non sia né unitaria né omogenea. Sarebbe anche assurdo pensare una derivazione originaria di un principio dall'altro: cioè che l'ineluttabile possa esprimere da sé e di per sé il libero, o che la causalità cosciente possa esprimere da sé una causalità non cosciente: che, insomma, qualcosa possa esprimere il suo contraddittorio, come se non fosse vero che ciò che è originato è intrinsecamente qualificato dalla sua origine (il che è il fondamento dell'unità e dell'identità del mondo).

Tutta la realtà, posto che sia unitaria (un unico universo), non può che essere o tutta casuale, o tutta ineluttabile, o tutta frutto di principi operatori liberi e coscienti. Se si afferma la libertà in un punto, si esclude la casualità e la necessità in tutti gli altri punti.

Ora i tre termini (libertà, caso e necessità) connotano realtà diverse. Libertà indica in primo luogo direttamente l'esperienza che l'uomo ha di se stesso come causa: l'uomo causa perché sa di poter causare.

Il termine « libertà » indica dunque un'esperienza positivamente rea-

le. Caso e necessità sono termini che direttamente hanno come oggetto la negazione di tale capacità di coscienza agli oggetti non umani. Libertà è dunque un termine positivo e originario, frutto di una esperienza diretta; caso e necessità esprimono, in forma diversa, l'assenza di tale esperienza negli oggetti non umani. Essi sono termini negativi e riflessi; esprimono il contraccolpo, rispetto agli oggetti non umani, dell'affermazione del tipo di causalità cosciente che l'uomo riconosce negli altri uomini, avendo come punto di riferimento se stesso.

Mentre « libertà » indica una esperienza, « caso » e « necessità » indicano dunque semplicemente una non-esperienza; l'uomo non sperimenta nessun soggetto dietro le cose naturali, eppure non può non pensare ad un soggetto che le agisca, perché non conosce altro modo di causare che non sia il suo.

L'uomo si attende in realtà che ad ogni azione corrisponda una coscienza, e che di questa coscienza l'azione sia frutto. E' da questa attesa dell'uomo che è nato l'universo del mito.

La scienza è sorta prescindendo da questo tipo di conoscenza, tuttavia il problema del soggetto agente nelle cose non è riuscito a scomparire dalla mente dell'uomo: « caso » e « necessità » sono delle astrazioni, che esprimono, anche per la mentalità dell'età scientifica, una nescienza, un problema irrisolto.

Ora la spiegazione mitica (che è stata assunta nell'universo biblico, e particolarmente in quello neo-testamentario, sotto l'influenza della apocalittica, come angelologia) ha in sé una forza originaria, che le parole « caso » e « necessità » non possiedono.

Si tratta di avanzare l'ipotesi che delle cause personali sottendano gli effetti naturali, e che perciò tutto l'universo e tutti gli eventi che in esso accadono siano personalizzati, oggetto cioè della scelta di personalità coscienti.

Tali soggetti non sono empirici: ma nemmeno l'uomo come soggetto causante è un soggetto empirico. Chi considerasse l'uomo dall'esterno, senza la possibilità di comprendere gli uomini dalla propria esperienza di soggetto umano, non potrebbe in nessun modo intendere l'uomo come soggetto razionale, ma solo come una forma di causalità disordinata e squilibrata, come cioè una nuova forma di casualità. L'uomo, considerato rigorosamente dall'esterno, è velato come lo è per l'uomo l'agire degli oggetti naturali da lui diversi. La soluzione della mentalità scientifica al problema della causalità non-umana non è una soluzione, è semplicemente una cesura del problema: consiste nell'affermare che quello che è oltre l'empirico è insignificante. Ma questo pre-giudizio della mentalità scientifica è semplicemente un postulato pratico. Esso significa che l'azione sulle cose propria dell'uomo suppone soltanto la conoscenza della loro dimensione oggettuale e che il problema della causalità del loro agire, del perché sia questo o quello, del perché accadano questi o quegli eventi individuali, è un problema inutile rispetto al possesso, razionale e pratico, del mondo del fenomeno.

A noi non pare irragionevole pensare, con tutta la tradizione teologica cristiana, che gli angeli siano gli io personali che guidano individualmente le cose della natura, e che le cose non governate dalla volontà umana (a

cominciare dai processi non volontari del corpo umano) siano oggetto di un altro io personale, l'io angelico.

Se il mondo è fondato su strutture omogenee ed è perciò unitario, e se l'unico processo di causalità noto è quello della autodeterminazione dell'uomo nella sua prassi, l'ipotesi più logica è pensare che questo tipo di causalità sia il tipo di causalità su cui si struttura l'universo. Ciò ci permetterebbe di riconoscere un fatto tanto facile a constatarsi quanto difficile a riconoscersi, almeno per la mentalità dell'età scientifica: la singolarità di ogni evento.

Conoscere le « leggi » di un processo non è conoscere l'individualità dell'evento in cui il processo si attua. La mentalità scientifica ha ricondotto l'universo al puro genere: non a caso, il materialismo è divenuto una conclusione comune della mentalità dell'età scientifica. Essa tende a ricondurre il formale all'informe e a spiegare il complesso con l'indifferenziato. E' un procedimento lecito e possibile, ma che finisce, se assolutizzato, per condurre l'uomo alla sua autonegazione.

Anche la teologia tende a fare buon mercato degli angeli. La disciplina teologica deve per forza ammettere in qualche modo l'esistenza di Dio, anche se è difficile riconoscere il Dio vivente nei « contenuti » posti da tanti teologi dentro questa parola. Tuttavia, nel migliore dei casi, si ritorna al deismo, al dio del colpo di manovella che permette l'avvio di un universo autonomo, in cui egli non interviene più o, al massimo, interviene attraverso l'uomo. La eliminazione dell'angelologia è un passo inevitabile nel compromesso tra teismo e materialismo, tra teologi e mentalità scientifica.

La conclusione che ci sembra di dover trarre dalla vicenda culturale che si svolge sotto i nostri occhi è che sacrificare gli angeli alla mentalità dell'età della scienza è in realtà sacrificare l'uomo alle macchine integratrici e disintegranti che abbondano nel nostro tempo. L'universo della teologia trova il suo equilibrio solo evitando di isolare Dio nei cieli e l'uomo nella storia e ritrovando il ruolo degli angeli nella natura.

GIORGIO FABBRI

RELAZIONI DELLA CHIESA CATTOLICA CON LE CHIESE NON-CALCEDONESI

PREMESSA

Il padre Angel Santos ha riassunto in questo scritto le principali tappe del dialogo tra la Chiesa Cattolica e le Chiese non-calcedonesi.

Poiché l'importanza di questo dialogo non è stata rilevata a sufficienza, ci pare importante richiamare brevemente la cronaca degli avvenimenti in cui esso si è concretato.

L'importanza del fatto ha come antecedente la storia gloriosa di queste Chiese. Sono Chiese che hanno resistito all'isolamento e alla persecuzione, per secoli. Mentre il lungo dominio islamico ha tolto le tracce del cristianesimo dell'Africa nord-occidentale, facendo sparire così dalla storia la Chiesa di Tertulliano, Cipriano e Agostino, la minoranza copta e armena sono sopravvissute; l'identità di un popolo nella sua storia si è conservata così attraverso la sua Chiesa. E' il caso di sottolineare questo elemento; è evidente nel caso degli armeni, ma è chiaro anche in quello dei copti, che conservano la tradizione ed il nome dell'Egitto antico entro una comunità che, come l'Umma islamica, non tende a valorizzare le dimensioni storiche e culturali che l'hanno preceduta. Anche le altre Chiese non-calcedonesi hanno mostrato questa loro capacità di resistenza e di sopravvivenza all'interno del mondo islamico come isole di cristianesimo. Le Chiese non-calcedonesi costituiscono l'esempio più evidente di come una comunità cristiana possa sopravvivere all'interno di un universo ad essa ostile. La Chiesa abissina rappresenta invece una zona in cui il cristianesimo ha potuto conservare una sua autonomia, anche nelle dimensioni politiche, nonostante fosse soggetto ad una forte pressione mussulmana dall'esterno.

Il martirologio della Chiesa armena in Turchia, prima e dopo l'avvento dei Giovani Turchi al potere, dovrebbe essere cosa nota. Il popolo armeno fu per la prima volta oggetto di un tentativo di genocidio, che ebbe il suo culmine nei massacri di massa che l'impero ottomano perpetrò nei suoi confronti durante la prima guerra mondiale.

Queste Chiese, non abbastanza note in occidente, hanno dunque un grande significato storico e spirituale. Rappresentano un cristianesimo che ha potuto vivere in un regime di soffocamento e di persecuzione per più di un millennio. La Chiesa armena in particolare è veramente una Chiesa fondata sulla testimonianza e sul martirio.

In un momento in cui le dimensioni visibili della cristianità sembrano non circondare più in nessun luogo la Chiesa, la diretta « ricomparsa » di queste Chiese nell'orizzonte della Chiesa Cattolica può avere un significato.

In secondo luogo, occorre notare che l'impegno ecumenico ha qui

raggiunto dei risultati notevoli: è uno dei casi in cui il dialogo è sfociato in qualcosa di diverso da una formula di compromesso, frutto di un bilanciato confronto delle diverse esigenze, determinando finalmente una chiara composizione del dissidio di antiche formule.

Il problema teologico aperto è quello di valutare semmai il dissenso del passato: è possibile che un'identica intenzionalità dogmatica si nascondesse sin da allora sotto formulazioni dogmatiche diverse? E' il delicato problema posto dagli anatemi dei Concilii contro i padri delle Chiese non-calcedonesi. O è più giusto pensare che un travaglio di comprensione e di riflessione abbia condotto le Chiese non-calcedonesi a dare una direzione diversa alle loro intenzionalità dogmatiche originarie?

In terzo luogo, si può notare che questo esito della formula di Calcedonia giunge proprio mentre in occidente la corrente dominante tra i teologi tende a rimpiazzarla ed a parlare dell'« evento Cristo » piuttosto che delle due nature e dell'unità della persona. Il risultato più significativo dell'ecumenismo sembra profilarsi tuttavia attorno al linguaggio classico della cristologia. Ciò assume un valore proprio sullo sfondo della crisi della teologia in occidente, un valore che occorre rimarcare (n.d.r.).

La prima riunione di rappresentanti della Chiesa Cattolica e delle Chiese non-calcedonesi si ebbe, a livello non ufficiale, a Vienna dal 7 al 12 settembre 1973, patrocinata e preparata dal movimento ecumenico « Pro Oriente ». Fu una riunione analoga a quelle che le Chiese non-calcedonesi ebbero per quattro volte con le Chiese orientali bizantine.

Da parte delle Chiese non-calcedonesi vi partecipò una dozzina di esperti: Amba Chenouda, che subito dopo sarebbe stato eletto Patriarca copto di Alessandria; gli arcivescovi Zakka Iwas di Baghdad-Bosra, e Gregorios Seliba di Mosul, appartenenti al patriarcato siro-ortodosso di Antiochia; l'arcivescovo Tiran Nersoyan di New York e il vescovo Kerekin-Sarkissian di Ispahan, entrambi della Chiesa armena; il prelato della corte imperiale etiopica, Habte Mariam Workneh; Pablo Verghese e M. V. George della Chiesa siro-malabarita; e V. C. Samuel, decano della facoltà di teologia dell'Università di Addis Abeba.

Da parte cattolica una decina di teologi: Karl Rahner, Piet Schoonenberg (Nimega), Klostermann (Vienna), Van der Aalst (Nimega), John Long, della sezione orientale del segretariato per la unità, che assistette soltanto come osservatore, e diversi altri.

Gli studi avevano come finalità, oltre a determinate questioni di ordine pratico, quattro temi dottrinali principali: 1) analisi e interpretazione del Concilio di Calcedonia; 2) problematica cristologica dal punto di vista della dogmatica del Nuovo Testamento; 3) differenze fra le concezioni cristologiche degli ortodossi bizantini e i cattolici; 4) questione della sede dei concili. Tutti e quattro furono esposti bivalentemente da un teologo non-calcedonese e da un teologo cattolico.

Alla fine delle discussioni si preparò una dichiarazione comune dalla quale possiamo trarre le seguenti osservazioni: l'esistenza del clima fra-

terno nel quale si svolse tutta la conferenza, avvertendosi soprattutto la grande disponibilità delle due parti al dialogo, disponibilità fondata sulla convinzione che possa riconoscersi la legittimità di una concezione o di una formulazione differente, senza essere obbligati a rinnegare il proprio punto di vista. Come base comune fu accettata la tradizione apostolica espressa soprattutto nel simbolo niceno-cosmopolitano e dei tre primi concili ecumenici. Il problema dell'autorità e della sede dei concili ecumenici sarebbe stato oggetto di ulteriori studi speciali. Per il momento non si toccò la questione di un eventuale annullamento degli anatemi del passato. Il fine della conferenza, infatti, non era precisamente di produrre una formula di riconciliazione, e meno ancora di ricomporre d'acchito quindici secoli di vita separata. Però il risultato fu innegabile e autorizza ad avere le migliori speranze per il futuro.

Amba Chenouda, che allora era arcivescovo copto di Aiessandria incaricato della formazione religiosa e del seminario copto-ortodosso, e poi, subito dopo, fu eletto Patriarca, dichiarò, di ritorno al Cairo, che i teologi di quattordici Chiese cristiane, ortodosse e cattolica, si erano messi d'accordo su un documento comune relativo alla natura di Cristo, e che l'adozione definitiva di questo documento era suscettibile di porre fine alle divergenze che separavano le Chiese non-calcedonesi e la Chiesa cattolica, divergenze che ebbero inizio nel 451 e sono rimaste tali fino ai giorni nostri (1).

LE CHIESE NON-CALCEDONESI DI SIRIA

Un primo contatto si ebbe nel concilio Vaticano II per mezzo di osservatori ufficiali. Poi non si fece molto in questo senso fino alla visita del Patriarca Mar Ignazio Jacoub III a Paolo VI negli ultimi giorni dell'ottobre 1971. Quest'ultimo avvenimento riveste un'importanza capitale nelle relazioni post-conciliari della Chiesa giacobita siriana con la Chiesa cattolica. Relazioni a livello degli stessi capi responsabili di entrambe le Chiese. La dichiarazione congiunta dichiara che « il Santo Padre e il Patriarca hanno preso coscienza della profonda comunione spirituale esistente fra le loro rispettive Chiese. La celebrazione dei Sacramenti del Signore, la professione comune di fede in Gesù Cristo, Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza dell'umanità, le tradizioni apostoliche che fanno parte dell'eredità comune alle due Chiese, i grandi Padri e Dottori, come San Cirillo di Alessandria, che sono loro maestri comuni nella fede ... ». Tutto ciò attesta l'azione dello Spirito Santo che ha continuato a operare in entrambe le Chiese anche nel tempo in cui erano soggette a debolezze e carenze umane. Un periodo di recriminazioni e rimbrotti reciproci ha lasciato posto alla volontà di incontrarsi nello sforzo sincero di chiarire, ed eventualmente rimuovere, il peso della storia che ancora sta gravando pesantemente sui cristiani.

Il Papa Paolo VI e il Patriarca Mar Ignazio Jacoub III hanno preso

(1) Vedasi « Première Conférence non officielle entre théologiens des Eglises orientales anciennes et de l'Eglise catholique romaine » - Vienne, 7-12 septembre 1971. « Proche Orient Chrétien » - 1971, 339-342.

atto che non esiste differenza nella fede che le loro Chiese professano sul mistero del Verbo di Dio fatto uomo, vero Dio vero uomo, sebbene nel corso dei secoli siano sorte divergenze a causa delle distinte espressioni teologiche con cui tale fede era formulata. Entrambi esortano clero e fedeli delle loro rispettive Chiese a fare il massimo sforzo per superare gli ostacoli che impediscono ancora una comunione completa. Essa deve essere attuata con amore e con diligenza secondo i dettami dello Spirito Santo e come mutuo rispetto delle due Chiese.

Questo messaggio, o dichiarazione congiunta, contiene grandi prospettive in vista di una mutua comprensione e di una futura unione delle due Chiese, aprendo la strada a ricerche teologiche che appianino gli ostacoli, fino ad oggi insuperabili, che continuano a tenere distanti le due Chiese. Non è poco affermare che si tratta di una stessa fede, espressa in formule teologiche distinte, che però possono intendersi in un medesimo senso, del mistero di Cristo. La fede continuerà ad essere la stessa, ma arricchita di nuove luci di conoscenza e di espressione che possano permettere un gran passo verso l'unione definitiva (2).

La Santa Sede restituì la visita il 12 giugno 1972 con l'invio di una delegazione presieduta dal cardinale Willebrands, presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani. A Damasco, durante la cerimonia che vi fu la prima sera, la cattedrale era piena di fedeli e il rito fu molto commovente. Il discorso del Patriarca Jacoub fu interrotto varie volte dai fedeli con acclamazioni. Soprattutto fu sottolineata da applausi la dichiarazione seguente: « Desideriamo andare avanti verso la restaurazione dell'unità visibile delle nostre Chiese ». Parimenti, durante la cerimonia celebrata nel memoriale di S. Paolo apostolo, la chiesa fu affollata da ortodossi e cattolici. Si può dire che, in generale, l'accoglienza fatta alla delegazione pontificia, tanto a Damasco come a Homs e nelle località visitate, fu cordiale e commovente da parte dei cristiani. A Damasco il corteo dovette aprirsi la strada in mezzo alla folla che si accalcava nelle strade e nelle piazze. Molte persone stavano affacciate alla finestra, sui balconi e sulle terrazze. I musulmani si mescolavano ai cristiani e non risparmiavano acclamazioni, gettando fiori e profumi. Lo stesso avvenne a Homs e in altre località. In uno dei luoghi visitati si poteva vedere un arco di trionfo con l'iscrizione: « Diamo il benvenuto all'inviato del Papa; desideriamo con tutto il cuore l' unità con l' antica Chiesa di Cristo ».

Ovunque andò la delegazione fu ricevuta e salutata in chiesa. A Damasco, la prima sera, e durante la cerimonia celebrata nella capitale, il Patriarca lesse il Vangelo della confessione di Pietro a Cesarea, cui seguì la lettura del messaggio papale, e, dopo i discorsi del presidente del Segretariato e del Patriarca, fra il cardinale, il Patriarca e i vescovi, si allacciarono conversazioni private. Tutte confermarono il reciproco desiderio di andare avanti, lavorando per superare gli effetti che i molti

(2) Boyer Carlo S.J. « Significato di una visita » - Unitas (Roma), 1972, 11-12. « I discorsi di Paolo VI e del Patriarca siro-ortodosso di Antiochia » - Dikumenikon, 1971, II, 346-351. « Visite à Rome de S.S. Mar Ignace Yacoub III » - 24-27 Oct. 1971. « Proche Orient Chrétien » - 1971, 343-356. « Relations avec les Eglises d'Orient » - I. Eglise Syrienne Orthodoxe. Service d'Information (Secretariat pour l'unité des Chrétiens - 1972, n. 16, 3-5).

secoli di vita separata, con contatti appena superficiali, hanno lasciato nella vita e nella disciplina delle due Chiese.

Anche le autorità civili furono presenti in tutti i ricevimenti e le funzioni. Radio e televisione dedicarono ampio spazio e commenti alla visita (3).

LA CHIESA SIRO-MALABARITA

Le relazioni con Roma rimasero interrotte dopo la decisione di Mar Ivanios e dei suoi compagni. Niente accadde fino al Concilio Vaticano II, al quale la Chiesa giacobita del Malabar inviò i suoi osservatori. Prima il p. Philippos Korah, e poi il dr. C. T. Eapen. Fu un primo contatto, che si doveva poi sviluppare in occasione del viaggio di Paolo VI a Bombay per assistere al Congresso Eucaristico internazionale nel dicembre 1964. Questo incontro di Paolo VI con il Katholikos, o Mafriam, Mar Basilio Eugenio I passò quasi inosservato per gli organi di stampa stranieri, ma ebbe grande risonanza nella stampa indiana, soprattutto nel Kerala.

Il 15 novembre 1964 arrivava a Cochin il p. John Long S. J., della sezione orientale del Segretariato per l'unità, cordialmente ricevuto dal p. Philippos Korah, professore nel seminario teologico siro-ortodosso di Kottayam e osservatore delegato nella seconda tappa del Concilio. Da Cochin si trasferì a Kottayam, dove fu ricevuto dal Katholikos. La visita aveva, secondo quanto annunciato dalla stampa locale, una doppia finalità: s'informava il Katholikos del desiderio del Santo Padre di incontrarlo, ma della sua impossibilità a recarsi personalmente a Kerala; pertanto si desiderava sapere se questi fosse stato in grado di raggiungere egli stesso Bombay, dove avrebbero potuto celebrare l'incontro. In effetti, alcuni giorni dopo, la stampa riproduceva una lettera autografa di invito del Papa al Katholikos, Mar Basilio Eugenio I.

In effetti, il 1 dicembre arrivava a Bombay il Katholikos accompagnata dal p. Philippos. Fu ricevuto all'aeroporto dal Nunzio e dal p. Long, e poi si diresse alla curia siro-ortodossa di Bombay. Il giorno seguente lo visitava il cardinale Willebrands, e il giorno 3, secondo quanto stabilito, Mar Basilio arrivò al palazzo episcopale cattolico di Bombay, dove fu ricevuto dal cardinale Gracias e condotto immediatamente alla presenza del Papa. L'incontro, sommamente cordiale, durò 15 minuti. Erano presenti il cardinale Willebrands e il p. Philippos in qualità di interpreti. Il Papa e il Katholikos, come fecero notare i giornali, rimasero seduti sullo stesso divano. Così fu evitato il protocollo delle preferenze. Alla fine dell'incontro furono ricevuti dal Papa sei sacerdoti e sette laici, uno dei quali era il ministro del Governo centrale dell'India. In

(3) Vedasi « En el camino de la Union de las Iglesias. Finalidades, resultados y perspectivas de los encuentros del Presidente del Secretariato para la Union de los Cristianos con el Patriarca Siro Orthodoxo, Mar Ignatius Jacobos III », Unidad Cristiana 1972, 368-370, e « L'Osservatore romano », edizione spagnola, 27 agosto 1972. Bowen Frans, « Visite du Cardinal Willebrands en Syrie et en Arménie Soviétique ». « Proche Orient Chrétien » - 1972, 328-337. Mavrakis A.: « Visita a Roma del Patriarca Siro-ortodosso » - Oriente cristiano (Palermo) 1971, n. 4, 2-7.

questa occasione il Katholikos rivolse a Paolo VI un indirizzo di saluto in cui si dichiarava che la Chiesa siro-ortodossa aveva seguito con grande interesse il concilio Vaticano II, che aveva aperto prospettive di speranza e di attesa nello spirito dei cristiani di tutto il mondo in relazione alla unione delle Chiese. La Chiesa ortodossa dell'India partecipava a tale speranza, in quanto « la fedeltà alla Fede predicata dagli Apostoli e dai Padri... ci deve fare ammettere che l'ottenimento della piena unione è difficile, ma che ciò suona come sfida alla vera carità di tutti i cristiani e alla loro pazienza nel compimento degli inscrutabili decreti di Dio ».

Come ricordo dell'incontro il Papa regalò al Katholikos una ricca croce pettorale e a tutti gli uomini del suo seguito una medaglia commemorativa del suo viaggio in India. Più tardi, nei giorni successivi al Congresso Eucaristico, mons. Willebrands e il p. Long restituivano al Katholikos la visita, in nome del Papa, a Kottayam (4).

LA CHIESA COPTA D'EGITTO

A partire dal 1967 ebbero inizio i rapporti ufficiosi ed ufficiali fra le due Chiese, la copta di Alessandria e la cattolica di Roma, allo scopo di addivenire ad una mutua intesa. Ricordiamo alcuni fatti. Il 22 luglio 1967 arrivò al Vaticano una delegazione copto-cattolica, inviata dal Patriarca copto-cattolico di Alessandria, cardinale Esteban Sidarouss, per esporre al Papa il punto di vista arabo in rapporto alla situazione del Medio Oriente, ringraziando, nello stesso tempo, per gli aiuti prestati a feriti e rifugiati. Aveva aderito alla delegazione cattolica il vescovo copto Amba Samuel, incaricato degli affari ecumenici nel patriarcato copto-ortodosso di Alessandria, portatore di un messaggio personale per il Papa da parte del Patriarca Cirillo VI, in relazione ai Luoghi Santi. Come risposta al medesimo, il Papa fece pervenire al Patriarca, per mezzo di Mons. Zanini, allora nunzio della Santa Sede per la RAU, una lettera, datata 8 agosto 1967. Si trattava di un primo rapporto diretto fra i capi massimi delle due Chiese. Il Papa dava assicurazione che questo problema gli stava molto a cuore (5).

Nuovi contatti nel 1968. Il 22 giugno il Papa riceveva una delegazione pontificia presieduta dal cardinale Duval e composta dai membri del segretariato per l'Unione dei cristiani, Mons. Willebrands e p. Dupreux. Essa era accompagnata da un'altra delegazione copta non cattolica, presieduta dall'Arcivescovo Marcos. Il Papa consegnò loro una reliquia di San Marco, da destinarsi alla nuova cattedrale copta del Cairo. La reliquia si trovava originariamente ad Alessandria, ma fu portata nel secolo IX a Venezia. In questa occasione furono pronunciate alcune parole degne di considerazione che aprirono la strada ad ulteriori relazioni ufficiali fra le due Chiese. Il Papa salutò anzitutto la delegazione copta ortodossa con il benvenuto più cordiale. E aggiunse, dopo, di ricordare le

(4) « Rencontre de S.S. Paul VI et du Catholicos de l'Eglise Syrienne Orthodoxe de l'Inde ». « Proche Orient Chrétien » - 1965, 159-162.

(5) Vedasi « Documentation Catholique » - 1967, 1548-1549.

relazioni originarie fra le due Chiese di San Pietro e di San Marco, di Roma e di Alessandria. Sarebbe stato molto lungo parlare dettagliatamente delle relazioni cordiali e fraterne esistenti durante i primi secoli cristiani, fra i vescovi di Roma e di Alessandria. Più tardi, con il passare del tempo e in conseguenza di avvenimenti storici che mutarono la geografia spirituale del bacino mediterraneo, quei legami si allentarono, finché durante più di un secolo la Chiesa fondata da Pietro e quella fondata da Marco vissero in un'indifferenza che rasentò a volte la dimenticanza e il disamore. Ultimamente tuttavia si verificava una nuova presa di contatti che senza dubbio si sarebbero fatti di giorno in giorno più frequenti e calorosi.

Al Patriarca Cirillo VI, del resto, il Papa aveva già scritto una lettera personale, datata 31 maggio 1968, in cui lo ringraziava dell'invito a partecipare alle celebrazioni del diciannovesimo centenario della morte gloriosa di San Marco (6).

Nuovi contatti nell'aprile del 1969. In occasione del diciannovesimo centenario del martirio di san Marco, il cardinale Urbani aveva di sua iniziativa invitato il Patriarca Cirillo VI a visitare Venezia. Il Patriarca copto, non potendo venire personalmente, nominò una delegazione, composta da tre dei suoi vescovi per rappresentarlo nelle cerimonie commemorative. La delegazione arrivò a Venezia il 22 aprile. Nella cattedrale di Venezia fu celebrata una liturgia copta alla quale assistettero 15 vescovi cattolici. Il cardinale Urbani pronunciò un'allocuzione, qualificando la visita come un avvenimento storico per Venezia e per la Chiesa copta di Alessandria.

Il 30 dello stesso mese la delegazione fu a Roma. Essa fu ricevuta dal Papa in un'udienza privata che durò 40 minuti. Egli trasmise un saluto molto particolare per il Patriarca. Il vescovo Gregorios, capo della delegazione, rispose a nome della medesima e invitò il Papa, in nome del Patriarca, ad una visita ufficiale ad Alessandria a conclusione del suo progettato viaggio nell'Africa centrale.

Per il momento tale invito non poté essere accettato, però furono stabiliti i primi contatti fra le due Chiese. Il 1 maggio la delegazione copta assistette ad una messa celebrata in San Pietro dal Papa, in cui 30 vescovi cattolici ricevettero le insegne cardinalizie. Ancora una volta Paolo VI ebbe l'occasione di salutare cordialmente la delegazione copto-ortodossa (7).

Possiamo ricordare, ancora, sebbene non abbia avuto allora carattere ufficiale, l'incontro dei p. Hamer O.P. e p. Long S.J., del Segretariato Ecumenico, con il Patriarca copto-ortodosso Cirillo VI, poco prima della sua morte, nel gennaio 1971. Fu una visita di carattere ecumenico ed essi arrivarono in Egitto nel gennaio 1971 allo scopo di prendere contatti con le autorità tanto cattoliche quanto ortodosse per favorire una migliore comprensione della situazione ecumenica esistente in Egitto, dove tante confessioni religiose e tradizioni cristiane si intrecciano. Uno degli incontri fu programmato con il Patriarca copto, incontro che fu molto cordiale, sebbene anche molto breve a causa dello stato di salute del Patriarca che

(6) Ibidem - 1968, 1295-1298. « Inauguration de la nouvelle Cathédrale copte du Caire, 20-29 juin 1968 » - « Proche Orient Chrétien » - 1968, 184-198.

(7) « Al Montada » - 1969, n. 22-23, 1-2 - « Proche Orient Chrétien » - 1964, 257-259.

era affetto da una grave infermità. In effetti egli venne a mancare alcune settimane dopo. Questo incontro fu particolarmente utile perché per suo tramite si poterono avere informazioni sufficienti sugli sforzi fatti in favore di un rinnovamento interno della Chiesa copta. Era in programma anche la visita al Patriarca greco-ortodosso (melchita) Nicolas VI (8).

La visita, ora ufficiale, del cardinale Willebrands al nuovo Patriarca copto avvenne dal 13 al 16 novembre 1971. La sua prima finalità era di assistere, come inviato speciale del Papa, alla cerimonia d'insediamento del nuovo Patriarca Amba Chenouda III che avrebbe avuto luogo il 14 del mese. Nella serata, il nuovo Patriarca invitò alla sua tavola tutte le delegazioni. Il cardinale Willebrands poté pronunciare un'allocuzione davanti a tutti i convenuti, spiegando le ragioni della sua delegazione. Tanto il Papa Paolo VI quanto tutta la Chiesa di Roma si associavano con gioia all'avvenimento e pregavano Dio affinché assistesse il Patriarca nel suo nuovo incarico. Desideravano riannodare i legami di quell'unione che fin dal principio unì le due Chiese di Roma e di Alessandria, la Roma di Pietro e di Paolo e l'Alessandria di Marco, legami interrotti da secoli e che non avevano ancora potuto ristabilirsi. Il cardinale sottolineava che « la diversa maniera con cui le due chiese hanno espresso per secoli la stessa fede cristiana, e la varietà delle tradizioni che pongono in rilievo la ricchezza dell'unica tradizione comune cristiana ricevuta dagli apostoli... anziché separare, dovrebbero maggiormente avvicinare ed unire, per il mutuo completamento ed arricchimento nei doni che Dio ha concesso e che non finisce di concedere alle chiese ».

Prima di lasciare il Cairo, nella sera del 16 novembre, il Patriarca Chenouda restituì la visita al cardinale nella sua residenza.

Furono i primi contatti ufficiali. Essi continuarono nel maggio del 1973, quando il Patriarca Chenouda arrivò a Roma il giorno 4, rimanendovi fino al 10 dello stesso mese, invitato da Paolo VI per continuare il dialogo iniziato con il cardinale Willebrands al Cairo poco più di un anno prima (9).

Arrivò accompagnato da 10 dei suoi vescovi e fu ricevuto all'aeroporto dal cardinale Willebrands e dal sostituto della segreteria di stato, mons. Benelli, nonché da altre personalità ecclesiastiche. Dall'aeroporto furono accompagnati all'alloggio che il Papa aveva ordinato di preparare per loro, alla Torre San Giovanni nei giardini vaticani. L'incontro ufficiale fra il Patriarca e il Papa ebbe luogo nella mattina di sabato 5 maggio. Nel suo discorso di saluto il Patriarca disse al Papa che lo rallegrava « salutare Sua Santità come capo supremo della Chiesa cattolica romana e della cristianità, ed offrirgli l'abbraccio di pace ». Gradiva pure il cordiale invito « per sfruttare la felice occasione di incontrarci », ed aggiungeva di augurarsi che l'incontro potesse avere dei risultati a lungo raggio, rafforzando così le relazioni amichevoli fra le due Chiese. Egli esprimeva il più profondo ringraziamento per il gesto generoso della consegna delle sacre reliquie di Atanasio che avrebbe portato con sé come un tesoro prezioso nel suo viaggio di ritorno al Cairo. Poi invitò ancora una volta il Papa a visitare personalmente l'Egitto al fine di vedere un paese di lunga e

(8) Vedasi SICO, Service d'Information (Segretariato per l'unione dei cristiani) - 1972.

(9) Idem.

gloriosa storia, i suoi santuari e gli antichi monumenti, e in generale una terra benedetta un tempo con la fuga del Signore e della Madonna.

Il Papa rispondeva dichiarando di confidare che attraverso i dialoghi e le preghiere si potesse dare un importante contributo fino a raggiungere la reciproca intesa, rendendo possibile in tal modo ai cristiani di trovare valide risposte ai problemi che oggi più li preoccupano.

Il giorno 6 il Patriarca presenziò, da un posto d'onore, alla messa celebrata dal Papa in san Pietro, in occasione dei 1600 anni dalla morte di Atanasio. Nella sua omelia, oltre a fare l'elogio del Santo, il Papa ricordò la presenza dell'ospite, onorato pure con il titolo di Papa della venerata e antichissima Chiesa copta, venuto espressamente e spontaneamente per riannodare il vincolo della carità. Dopo la messa, il Papa e il Patriarca si abbracciarono. Seguì una funzione in onore di Atanasio, in occasione della quale Paolo VI ricordò che ragioni di carattere culturale, politico, oltre che teologico, erano state usate per giustificare, ed anche per radicalizzare, una divisione che non avrebbe dovuto mai esistere. Questa triste eredità non poteva certo essere ignorata, tuttavia si doveva fare ogni sforzo per superarne gli effetti nefasti. Occorreva anzi impedire subito che quell'handicap continuasse ad influenzare le relazioni reciproche.

Nel suo discorso di risposta il Patriarca Chenouda pose l'accento sull'impegno a lavorare per l'unità, nella misura in cui il mondo d'oggi necessita urgentemente della cooperazione di tutte le Chiese. Sui punti di divergenza si doveva però ricordare che quindici secoli di studi, disamine e controversie a livello teologico e pubblico avevano portato le due Chiese ad essere più vicine di quanto lo fossero nel quinto o nel sesto secolo. Le Chiese erano più preparate e decise a risolvere le differenze e a conseguire forme più semplici e pratiche per esprimere la propria concezione della Fede, in quanto poi la tensione provocata dai vecchi problemi filologici e linguistici, come dalle implicanze politiche relative allo scisma ed ai secoli successivi, era considerevolmente diminuita.

LE RELAZIONI DELLA CHIESA COPTA DI ETIOPIA CON LA CHIESA CATTOLICA

Sono ancora agli inizi. Nel 1969 era andata a Roma un'importante delegazione composta di membri della gerarchia, del clero e dei laici con lo scopo di visitare il Papa e di ringraziarlo per l'invio di una reliquia dell'evangelista san Marco, fatto dalla Chiesa di Venezia a quella di Alessandria, in occasione della consacrazione della nuova cattedrale copta del Cairo in Egitto. La reliquia non era stata inviata espressamente alla Chiesa di Etiopia, però era destinata alla Chiesa copta, e questo segno di fraterna cordialità e di fratellanza cristiana era riuscito gradito alla Chiesa copta etiopica, molto unita in tutta la sua storia alla Chiesa copta di Alessandria.

Da parte di Roma, nell'agosto 1971, una rappresentanza della Santa Sede assistette all'incoronazione del nuovo Patriarca Theophilos ad Addis Abeba (10).

(10) « Documentation Catholique » - 1972, 518.

CATTOLICATO DI ETCHMIAZIN

Quanto ai contatti, nessuno appare tanto importante come la visita del Katholikos di Etchmiazin, che fu ospite d'onore di Paolo VI dall'8 al 12 maggio 1970, ospite illustre dentro le mura del Vaticano, ove la Torre di S. Giovanni fu posta a sua disposizione come dimora. Il seguito da cui era accompagnato indicò che si dava la massima importanza a questo primo incontro ufficiale fra le due Chiese, con la prospettiva, senza dubbio alcuno, di una prevedibile unione futura: il Patriarca armeno di Gerusalemme, mons. Eghiché Derderian; il Patriarca armeno di Turchia (Costantinopoli), Chenork Kalousdian; l'arcivescovo Haigazoun Abrahamian, sagrestano della Santa Sede di Etchmiazin; l'arcivescovo Seroupe Mamoukian, delegato patriarcale per gli armeni dell'Europa occidentale; mons. Bessag Toumayan, arcivescovo degli armeni d'Inghilterra; mons. Torkom Manoukian, arcivescovo degli armeni degli Stati Uniti e del Canadà; l'arcivescovo Papken Abadian, delegato patriarcale per gli armeni dell'America del Sud; mons. Zgon De-Hagopian, vescovo patriarcale per gli armeni d'Italia; il vescovo Chahé Adjermian, cancelliere del patriarcato armeno di Gerusalemme; p. Mampré Kauzouyan, rappresentante della diocesi armena d'America al Concilio nazionale della Chiesa di Cristo in USA; p. Narek Chakarian, cappellano del Katholikos Vasken e superiore del convento di Kéghart (Armenia); e Barkev Chahbazian, segretario generale dell'ufficio delle relazioni con l'estero alla Santa Sede di Etchmiazin. Da parte cattolica furono presenti ai diversi incontri il cardinale armeno Pietro Agagianian, prefetto della sacra congregazione per l'evangelizzazione dei popoli; il Patriarca cattolico armeno Ignazio Pietro XVI Batanian con la comunità cattolica armena di Roma, e un buon numero di sacerdoti e fedeli armeni di diverse nazioni europee.

Questa significativa rappresentanza aumentò il valore dell'incontro fra i capi delle due Chiese. L'incontro storico si svolse nella Cappella Sistina, il 9 maggio. Vasken I può considerarsi il capo supremo di tutti gli armeni non cattolici, sebbene esistano altri patriarchi armeni, due dei quali presenti nel suo seguito, quello di Gerusalemme e quello di Costantinopoli. Vasken I, il cui nome d'origine è Levon Garabel Baljian, nacque a Bucarest nel 1908 e fu eletto Katholikos di Etchmiazin a 47 anni, nel 1955; l'anno prima aveva ricevuto la consacrazione episcopale.

L'incontro ebbe una forte proiezione unionista a giudicare dalle differenti dichiarazioni e discorsi del Katholikos e del Papa. Al suo arrivo all'aeroporto romano, il Katholikos dichiarò che era « giunto il momento in cui tutte le Chiese debbono avvicinarsi reciprocamente per pregare insieme, per ispirarsi insieme, per rafforzarsi l'una con l'altra, affinché tutte operino di comune accordo per la gloria di Dio e la gloria dell'uomo ».

E nel discorso rivolto al Papa nella Cappella Sistina, al momento culminante dello storico incontro, disse che la Chiesa armena era « felice di partecipare al movimento ecumenico e di procedere di comune accordo, con le Chiese consorelle, fino alla raggiunta unità nell'amore di Cristo, richiamandosi al suo secolare patrimonio spirituale e alla sua organizzazione gerarchica ».

Il Papa rispose con un discorso pieno di sentimenti favorevoli all'unione, citando l'incontro celebrato tre anni prima con il Katholikos di Cilicia,

ricordando l'epoca in cui la Chiesa armena era totalmente unita a quella di Roma, nei secoli dal XII al XIV, e gli stretti rapporti tenuti da entrambe durante i secoli XVI e XVII. E, quanto alle divergenze dottrinali ancora esistenti, Paolo VI auspicò un dialogo fra le due Chiese per poter finalmente arrivare all'intesa mutua e definitiva: se i tempi infelici, le differenze di cultura e le difficoltà di tradurre in altra lingua termini laboriosamente elaborati e progressivamente precisati avevano condotto ad alcune divergenze nell'espressione del mistero centrale della Fede, era necessario riesaminare queste difficoltà dottrinali, prendere coscienza di ciò che le aveva provocate e superarle fraternamente. Il Papa fece altresì notare come già nel 1951 Pio XII, nella sua enciclica *Sempiternus Rex,* si compiacesse di citare uno dei grandi teologi armeni che fu nello stesso tempo un grande poeta, il Katholikos Nerses IV, che scrisse all'imperatore Manuel Commeno, nel secolo XII: « Noi non introduciamo in nessun modo, nell'unione di Cristo, la confusione, il cambiamento o l'alterazione, cosa che fanno invece gli eretici; noi affermiamo una sola natura per indicare l'ipostasi che anche voi ammettete in Cristo; ciò che è giusto lo ammettiamo anche noi e conserva assolutamente lo stesso significato nella nostra formula "una natura". E noi non ci rifiutiamo di parlare di "due nature", sempre a condizione che non si sottintenda che esse sono diverse, come faceva Nestorio, bensì che stia a indicare l'assenza di confusione contro Eutiques Apolinar » (11). « Non è forse arrivato il tempo — proseguì Paolo VI — di chiarire definitivamente questi malintesi ereditati dal passato, grazie a un dialogo di cui la vostra Chiesa ha deciso l'inizio insieme con le altre Chiese riunite ad Addis Abeba nel 1965? I teologi attraverso profondi studi e incontri fruttuosi hanno già aperto una strada che conduce all'accordo su questi problemi ». Il Papa si dichiarava quindi disposto a impegnarsi in questa direzione ed a rispondere positivamente a questa decisione. Egli desiderava ardentemente non trascurare nulla che potesse accelerare l'arrivo di quel giorno in cui si fosse suggellata con una celebrazione la piena riunificazione delle nostre Chiese. Era la prima volta nella storia che un vescovo di Roma aveva l'onore e la gioia di poter offrire nella sua casa ospitalità al Katholikos di Etchmiazin. Un avvenimento di questo genere doveva segnare una nuova tappa di accordo e di collaborazione per far rinascere l'autentica fratellanza nella carità.

Un abbraccio fraterno di pace e di carità suggellò questo mutuo desiderio e anelito di arrivare all'unità totale e definitiva. Lo ribadirono entrambi i gerarchi supremi nella dichiarazione congiunta che può ritenersi un grande passo sulla strada dell'unità, un richiamo al rinnovamento, alla concordia e alla pace. Tutti i cristiani, e in particolare quelli della Chiesa cattolica e quelli della Chiesa apostolica armena, erano invitati a rispondere con pronta fedeltà alla chiamata dello Spirito Santo verso l'unità completa secondo la volontà del nostro comune Salvatore, rendendo più fecondo il servizio del mondo da parte dei cristiani. Ora questa unità potrà realizzarsi soltanto se tutti, pastori e fedeli, cercheranno di conoscersi reciprocamente. Per questa ragione essi desiderano che si sviluppi una collaborazione più stretta in tutti i campi possibili della vita cristiana. L'orazione comune, il reciproco aiuto spirituale, gli sforzi concertati per trovare principi di solu-

(11) AAS. 1951, 636-637.

zione realmente cristiani ai problemi del mondo di oggi sarebbero stati strumenti preziosi al servizio di questo tentativo tanto desiderato di unità.

Questo tentativo deve basarsi sul riconoscimento reciproco della fede cristiana e della vita sacramentale e sul mutuo rispetto delle persone e delle due Chiese (12).

Da parte sua, la Santa Sede restituì la visita con l'invio di una delegazione pontificia presieduta dal cardinale Willebrands, presidente del Segretariato per l'Unione dei cristiani. Essa ebbe luogo verso la metà di giugno del 1972. Le autorità dell'aeroporto riservarono alla delegazione pontificia la sala d'onore, dove fu ricevuta da parte delle autorità ecclesiastiche. L'arcivescovo armeno ortodosso Manoukian, di Parigi, giunse espressamente con lo scopo di presenziare all'incontro. Assieme all'arcivescovo Komidas di Erivan e ad alcuni sacerdoti, egli fu presente all'aeroporto, dove si trovavano pure numerosi cristiani che salutarono con applausi l'arrivo della delegazione. Il ricevimento ufficiale, con lo scambio di discorsi e saluti, ebbe luogo il 18 giugno nella sala del trono della residenza del Katholikos, Erivan Etchmiazin. Accoglienza solenne, cordiale e fraterna. Lo stesso giorno la delegazione, insieme con il Katholikos, presenziò ad una solenne liturgia celebrata nella cattedrale, nel corso della quale il Katholikos pronunciò un discorso per spiegare ai fedeli il senso e il significato della visita della delegazione della Chiesa di Roma, e soprattutto l'importanza delle relazioni fra le due Chiese, « le quali — disse — devono svilupparsi e intensificarsi fino alla ripresa della piena comunione ». Esaltò pure la missione della « grande Chiesa di Roma », ricordando con parole commosse la sua visita al Santo Padre. Nei colloqui privati, l'argomento fu la continuazione delle conversazioni dottrinali, non ufficiali, organizzate dalla fondazione « Pro Oriente » di Vienna, della Chiesa armena con le Chiese ortodosse, nonché l'assistenza che si può dare agli studenti del patriarcato che completano i loro studi all'estero. Infine, si discusse l'attività pastorale degli armeni nella diaspora, cioè fuori dell'Unione Sovietica.

La delegazione fu ricevuta nel Seminario patriarcale per la formazione del clero, e visitò pure la ricchissima biblioteca Madenataran che conserva 11.000 manoscritti armeni, testimonianza eloquente della storia e del carattere cristiano del popolo armeno. Altre visite si fecero a diverse chiese e al monastero di Kéghart in montagna (13).

ANGEL SANTOS HERNANDEZ S.J.

Traduzione dallo spagnolo di Filippo Garrone.

---

(12) Vedasi « L'Osservatore Romano », edizione spagnola 17 maggio 1970, n. 20, pp. 2, 4 e 8. Maurakis A. « Visita di Vasken I a Paolo VI » - Oriente cristiano (Palermo) 1970 - n. 2, 2-24. « La rencontre historique du Catholicos Vasken I et du Pape Paul VI ». « Proche Orient Chrétien » - 1970, 162-178. « Visita di Vasken I a Paolo VI » - « Oikumenikon » 1970, I, 535-556. Grenlich R. « Die armenische Kirche in der Oökümenischen Bewegung - Zum Besuch der armenischen Katholikos Vasken I in Rom » - Königsteiner Blätter. 1970, 4564.

(13) Vedasi « El camino de la Union de las Iglesias. Finalidades, resultados y perspectivas de los encuentros del Presidente del Secretariato para la Union de los cristianos con el Catholicos - Patriarca de todos los Armenios Vasken I », Unidad cristiana - 1972, 370-371, e « L'Osservatore Romano » edizione in lingua spagnola, del 27 agosto 1972. Bowen Frans « Visite du Cardinal Willebrands en Syrie et en Arménie Soviétique » - « Proche Orient Chrétien » 1972, 337-344. « Visite à Rome de S.S. Vasken I », Service d'Information (Secretariat pour l'Unité des Chrétiens, n. 11, 3-11).

TOMMASO MORO: PROFEZIA E POLITICA

Alcuni temi caratteristici del pensiero politico di Tommaso Moro hanno come sicuro riferimento lo stato di crisi dell'Inghilterra nella prima metà del XVI secolo. Tutti i piani della vita sociale erano coinvolti in un processo di trasformazione in cui erano già presenti le ragioni e i termini del futuro sviluppo civile e religioso d'Inghilterra. La crisi sul piano della religione era legata per un verso alle reazioni suscitate dall'indirizzo prevalente della teologia, che aveva finito col frapporre tra sé e la sua fonte, la Sacra Scrittura, il criterio nullificante, se estremizzato, della interpretazione allegorica, e per l'altro allo scadimento del costume morale del clero che, a livello popolare, diventava causa immediata dello attenuarsi dello spirito religioso e dell'irrobustirsi del risentimento anticlericale.

La crisi sociale era determinata da un ventaglio di cause, che tuttavia insieme cospiravano a provocare l'accrescimento della disoccupazione e della sottoccupazione, in misura tale che ne risultava compromessa la stessa convivenza sociale. E' l'epoca che segna la nascita del capitalismo agrario con la recinzione delle terre, la diminuzione delle aree coltivate e l'estensione di quelle adibite a pascolo; lo sviluppo dell'industria della lana comportava questa « rivoluzione » nel mondo dell'agricoltura, ma nel contempo promuoveva modalità nuove nel mondo del commercio.

Questi primi passi del capitalismo già comportavano però un prezzo altissimo in termini di violazione di diritti inerenti alla dignità della persona umana; nell'*Utopia* leggiamo una chiara denuncia di quella realtà: « Le vostre pecore, che di solito son così dolci e si nutrono di così poco, ora ... cominciano ad essere così voraci e indomabili da mangiare financo gli uomini, da devastare, facendone strage, campi, case e città » (1).

E, per ultimo, in Inghilterra, era latente una crisi di carattere politico che non riguardava solo il quadro costituzionale e, nel suo ambito, la dialettica dei poteri, ma si alimentava di una problematica attinente all'essenza stessa del governare: ci troviamo, insomma, in un tempo di formazione di nuove forze ideologiche che ancora non hanno piena coscienza delle loro virtualità.

Ecco che in questo contesto, così ricco di sollecitazioni all'impegno ed alla testimonianza, si inserisce la figura di Tommaso Moro. Non si può certamente parlare di Tommaso Moro come di un teorico della politica: non vi è, nelle sue opere, l'elaborazione di una dottrina politica. Tuttavia egli ci offre l'esempio di un comportamento politico, presentandosi come l'assertore di una linea politica non teoricamente elaborata, ma, di fatto, costantemente seguita. Occorre, quindi, rifarsi ad alcuni episodi della sua vita per rintracciare i criteri che ne hanno guidato la

---

(1) Moro, *« Utopia »*, 1963, p. 45.

condotta politica. Il primo episodio significativo risale al 1504, quando, eletto al Parlamento, si adoperò, riuscendovi, per far respingere dal Parlamento stesso una richiesta di contribuzioni avanzate dal re Enrico VII. Il suo debutto nella vita politica è già subito illuminato da questo gesto di libertà; Tommaso Moro difendeva l'autonomia di giudizio del parlamentare a fronte delle pressioni del re. Ma un atto libero comporta, in ogni caso, una parte di rischio; e Tommaso Moro, sia pure indirettamente, subì la vendetta di Enrico VII che, pretestuosamente, ne mise il padre agli arresti. E fu ancora segno del ruolo che, nella sua concezione politica, Tommaso Moro affidava al parlamento il suo discorso di insediamento in qualità di *speaker* eletto dai Comuni.

In esso è contenuta la prima richiesta di libertà di parola per i parlamentari durante i dibattiti: non si tratta più della ripetizione della tradizionale formula della richiesta preventiva di perdono al re, nel caso che i lavori del parlamento avessero assunto un indirizzo contrario alla volontà del re o avessero, in qualche misura, non sufficientemente riconosciuto le sue prerogative.

Tale limitazione costituiva per Tommaso Moro un impedimento alla piena funzionalità del parlamento: l'esistenza del parlamento era legata alla sua libertà. La finalità di questa impostazione, nel rapporto sovrano-parlamento, sta nel tentativo di Moro di arrestare il processo di potenziamento del potere regio proprio nel tempo della formazione delle monarchie assolute che vengono liberandosi dal condizionamento di ogni altro centro autonomo di potere. In questa prospettiva risulta importante sottolineare il passo del discorso di Moro che finisce con l'assumere piena rilevanza teorica:

« Si compiaccia dunque Vostra Grazia di dare a tutti coloro che fanno parte di questa assemblea la Sua generosa licenza e assicurazione di poter liberamente parlare, senza tema di incorrere nel Vostro temutissimo sdegno, e francamente esporre il proprio pensiero su tutto ciò che concerne quello per cui siamo qui riuniti » (2).

Risulta quindi evidente quale posto occupino nel pensiero di Tommaso Moro il ruolo e la funzione del parlamento: un ruolo autonomo unito ad una funzione dialettica nei confronti della politica del re. Insomma in Moro era l'idea di un parlamento che avesse la capacità di offrirsi come la struttura cui ricorrere contro ogni tentativo d'asservimento politico. Ma ciò significava accordare la presenza e l'azione del parlamento alla vigenza di quelle leggi della cristianità che sole potevano dare sostanza alla difesa della libertà dalla tirannia. Senonché nulla poteva esservi di più estraneo di questa concezione di uno spirito di libertà, fatto proprio da un determinato « potere » all'interno della struttura costituzionale dello stato inglese, in una Europa in cui avanzava un processo di laicizzazione che toccava in primo luogo lo sviluppo delle istituzioni.

La parentesi aperta dalla politica costituzionale moreana doveva poi rapidamente chiudersi con le dimissioni di Moro da Lord Cancelliere, nel 1532; la politica costituzionale inglese, con il successore Thomas Cromwell, si uniformerà al corso generale della politica europea nella direzione della prevalenza della monarchia assoluta e di una sua progressiva identifica-

(2) W. Roper, « *Vita di Sir Thomas More* », p. 32.

zione con lo stato nazionale. In tal modo Cromwell distruggerà quei caratteri di autonomia e di libertà che Moro aveva ritenuto indispensabili all'esistenza stessa del parlamento; la realtà del parlamento diverrà strumentale per l'abbattimento delle delimitazioni alla irrefrenabile volontà regia. La legge che scaturisce dalle volontà congiunte del re e del parlamento non è subordinata ad alcuna altra legge; in nome di questo principio Cromwell soffocherà ogni residua resistenza, sino a fare dell'Inghilterra uno Stato nazionale sovrano che si impadronirà, per l'utilità e per la sicurezza propria, perfino del primato spirituale, facendo del re il capo della Chiesa Anglicana. Certamente la sconfitta della linea moreana di politica costituzionale ritarderà fino alla seconda rivoluzione, quella del 1688, la crisi dei rapporti tra il re ed il parlamento; nel suo esito, tuttavia, nella fondazione cioè di una monarchia costituzionale, non si troverà più traccia delle motivazioni moreane.

La borghesia inglese, il cui affermarsi come classe dominante era stato osteggiato da Moro, era matura per cogliere, in termini di potere politico, i risultati della sua ascesa economica. La monarchia costituzionale era il segno di questo riconoscimento; il teorico del nuovo assetto politico non poteva essere il cattolico Tommaso Moro, ma chi, come il Locke, poneva al centro della sua dottrina politica l'affermazione che la conservazione della proprietà è il fine principale che congrega gli uomini in società e li spinge a sottoporsi ad un governo.

Ecco, se dovessimo scegliere un indice della distanza che separa il pensiero di Moro da quello di Locke, lo indicheremmo senz'altro nel concetto di proprietà. E' noto che Moro, nel primo libro dell'*Utopia*, esprime una condanna radicale della proprietà privata. Si può osservare che tale condanna si ricollega per un verso a concezioni proprie della tradizione cristiana e per l'altro al campo stesso della esperienza storica. La tradizione cristiana, riguardo al problema della proprietà, non può che rifarsi, sia pure in modo indicativo, alla esperienza della comunione dei beni dei primi cristiani quale ci è riferita dagli Atti degli Apostoli. Ciò non ha avuto come conseguenza, nel crescere della riflessione sul problema, la condanna per il cristiano del diritto a possedere, ma ha sempre comportato una attenzione ad evitare un attaccamento disordinato alla proprietà che impedisse un suo uso volto al bene comune di tutti. La linea teorica che va da Clemente Alessandrino a Tommaso D'Aquino si è mantenuta sempre fedele a questa concezione; il primo, nel « *Quis dives salvetur?* », ha esaminato il giusto modo per il cristiano di atteggiarsi nei confronti della ricchezza; il secondo, nella *Summa Theologiae*, ha ampliato la tematica al suo risvolto sociale: « quantum ad (usum) non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes » (3).

Questo cenno al pensiero cristiano sulla proprietà non ci dà ancora, tuttavia, la chiave per comprendere la condanna moreana della proprietà privata come causa di disordine sociale. C'era, è vero, in atto il processo di trasformazione della realtà economica che contribuiva a rendere il diritto di proprietà così assoluto da consentire la violazione del primigenio diritto dell'uomo alla vita ed all'uso dei beni e delle cose, ma Tom-

(3) *Summa Theologiae*, II II, q. LXVI, a. 2.

maso Moro si guardò sia dal tradurre in programma di azione politica la eliminazione della proprietà privata, sia dal formulare una dottrina rivoluzionaria che prefigurasse una alternativa al nascente mondo borghese, fondato sulla proprietà. Dobbiamo concludere che non la proprietà privata, come tale, Moro intendeva condannare, ma la realtà spirituale che spingeva a quella sfrenata appropriazione. Difficilmente potremmo sostenere questa tesi se non fossimo in grado di appoggiarla sul testo stesso del secondo libro dell'*Utopia*.

La comunione dei beni e tutte le altre istituzioni, che in Utopia non si manifestano più come segno del dominio dell'uomo sull'uomo, fanno dell'Utopia stessa una realtà sociale che ha acquistato la piena autocoscienza dei principi di legge naturale. Quando leggiamo che non è cittadino di Utopia chi non crede in Dio provvidente e nella immortalità dell'anima, non possiamo considerare questi principi come fuori del dominio della ragione proprio perché la legge naturale li contiene come suoi elementi costitutivi. Ora, se questa conoscenza è di ragione ed è il titolo per essere cittadini di Utopia, allora possiamo dire che la pienezza della razionalità umana, conseguente alla estrinsecazione sul piano della storia del contenuto della legge naturale, non cancella ciò che appartiene al mondo della fede, ma lo include, determinando una condizione che solo con linguaggio improprio diremmo di conversione collettiva. Potremmo infatti chiamarla una condizione di comune capacità conoscitiva di realtà che trascendono l'esperienza sensibile. Resta comunque il fatto che Utopia ha come fondamento quei principi e che tutta la impalcatura sociale trova in essi la sua ragione e la sua giustificazione.

Moro ci fa così comprendere che la rettificazione del disordine sociale è il prodotto di un mutamento dell'uomo, di una sua crescita nella capacità di afferrare razionalmente i contenuti della fede e di farne principi attivi di rinnovamento sociale. E se abbiamo prima sostenuto mancante, in Moro, una dottrina politica, dobbiamo ora dire che egli può essere presentato più giustamente come un filosofo della storia. E del filosofo della storia ha la connotazione essenziale, cioè un sicuro istinto profetico; la forza spirituale della fede è quella che determina la linea evolutiva della storia verso la sua pienezza. La filiazione moreana dal pensiero agostiniano ci appare così sempre più chiara: anzi, se adottiamo gli schemi agostiniani ed il linguaggio a loro proprio, abbiamo la chiave, non l'unica ma la più importante, per la comprensione del pensiero di Moro.

Restando ancorati all'argomento della proprietà, è sufficiente riferire questa frase di S. Agostino: « Il peccato è la prima causa della servitù, per cui l'uomo sta soggetto ad un altro uomo » (4), per comprendere come Moro, riferisca la proprietà privata al peccato, come l'effetto alla sua causa. La recisa condanna della proprietà privata è la metafora che vale il vero obiettivo della condanna di Moro, quella di un mondo ridivenuto pagano nella sua sostanza spirituale. Fuori di questa linea interpretativa, ciò che Moro ha concesso all'« umanesimo », consentendo che apparisse l'elaborazione di una filosofia della società come fonte originaria

(4) *De civitate Dei*, XIX, XV.

indipendente dalla rivelazione, avrebbe fatto del suo pensiero un sistema chiuso. E' invece essenziale ricercare dietro le immagini e le metafore un risultato che scopra, oltre la terminologia usata, il pensiero che si vuol esprimere; e ciò è possibile compiendo operazioni di pensiero che connettano lo schema concettuale moreano con la sua più sicura ascendenza culturale, quella agostiniana. Acquista vitalità, allora, la speculazione moreana, quando la distinguiamo dal sistema in cui è stata tradotta.

In una parola, l'« umanesimo » è il limite di Tommaso Moro, un limite che però non ha interessato la serietà della sua fede, al punto da scomparire sotto la spinta delle circostanze. In questo senso è spiegabile la perfetta continuità tra il mondo spirituale in cui è nata l'*Utopia* e quello da cui Moro ricaverà la suprema giustificazione della sua vita: « suddito fedele del re, ma innanzi tutto di Dio ».

Che lo sguardo di Moro non resti limitato dall'umanesimo, da ciò che l'umanesimo ha fatto proprio dell'ottimismo della scolastica circa la possibilità che tutta la realtà umana raggiunga, su un piano razionale, una concordia ed una omogeneità oggettive, lo vediamo anche ponendo a confronto la tematica del dialogo tra Moro e Itlodeo nel primo libro dell'*Utopia* ed il contenuto dell'opera erasmiana *« Istitutio principis christiani »*. Nella prima opera l'azione del dialogo è costruita attorno al tema seguente: di quale efficacia siano dotati i consigli del filosofo al re onde « recar grandissimo bene all'universale ». Da un lato Moro sostiene la necessità dell'impegno del filosofo accanto al re con una serie di argomentazioni in cui è riconosciuta al filosofo la funzione di impedire l'uso arbitrario del potere politico. E comunque, sostiene Moro,

« se non si possono sradicare del tutto i pregiudizi e gli errori, se non si può rimediare come si vorrebbe ai vizi correnti e tollerati, non per questo bisogna lasciare il paese nell'imbarazzo, né, per il fatto che non si possono fermare i venti, abbandonare la nave dello Stato in mezzo alla tempesta » (5).

La risposta di Itlodeo rappresenta invece la descrizione disincantata della realtà di fatto:

« ... mentre io cerco di rimediare all'altrui pazzia, diverrei io stesso pazzo furioso insieme con loro ... qui si dovrebbe dare aperta approvazione ai peggiori consigli, si dovrebbe sottoscrivere a decisioni quanto mai funeste ... E' più facile che guastino un fior di galantuomo anziché correggersi essi, perché frequentando questi malvagi, o ci si corrompe, o la propria probità, il proprio disinteresse fa da paravento alla pazza malvagità altrui » (6).

Questo dialogo o, meglio, questo soliloquio di Moro fa da specchio all'alternativa per l'uomo di fede: da un lato l'umanesimo che, con il ritorno ai classici, riscopre la politica, l'esercizio del potere mondano come la più alta manifestazione della dignità umana, dall'altro il costante richiamo della fede a non perdere il senso del male come categoria storica.

Nell'opera di Erasmo, invece, non v'è traccia del drammatico dilem-

(5) *« Utopia »*, p. 62.
(6) *Ibidem*, pp. 63-64.

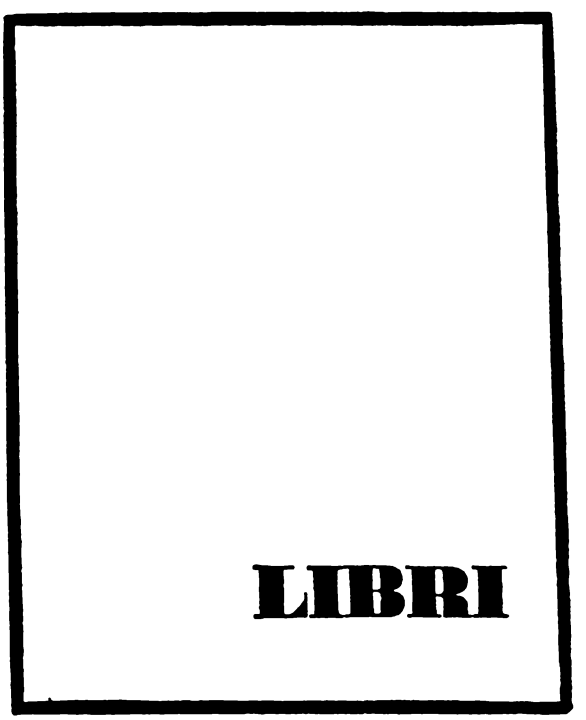
ma moreano; Erasmo appartiene per intero al suo tempo, un tempo in cui era pensato come realizzabile l'ideale platonico dei filosofi-regnanti. E l'opera sua, sopra citata, è tutta volta a preparare l'adempimento del voto platonico; è presente in essa un indirizzo pedagogico ordinato sia alla formazione del principe sia alla soluzione dei problemi riguardanti il buon governo. Ma evidentemente le regole di Erasmo non potevano porsi come fondamento di una reale vita associata perché nascevano fuori della coscienza del dramma della storia e del suo movimento concreto.

L'aver pertanto mantenuto viva, in questo orizzonte, la certezza dell'unità dello storico e dello spirituale, ha fatto di Tommaso Moro una figura di prima grandezza. La sua partecipazione alla vita politica, il suo essere nella storia, non hanno mai avuto come prezzo una rinuncia alla pienezza della fede; e quando si è trovato dinanzi al problema del re che rischiava di compromettere la sua fedeltà alla legge divina, egli ha saputo scegliere, troncando i suoi legami col mondo del potere che, distintamente, si rivelava ai suoi occhi come una potenza che dà leggi, ma senza essere legato ad alcuna legge di verità. La posizione di Moro, il suo ritrarsi dalla vita politica, il suo silenzio attorno ai motivi che suggerivano quel comportamento, rappresentano un esempio di perfetta condotta cristiana. Come lo è del resto la sua rinuncia alla lotta politica; non si procura seguaci per creare una parte politica a lui fedele, non cerca di avvalersi della forza del parlamento. Diventa spontaneo il richiamarsi alle parole di Cristo: « ... se il mio regno fosse di questo mondo, i miei ministri avrebbero combattuto perché io non fossi consegnato ai giudei. Ma il mio regno non è di qui » (7), per mostrare la sintonia cristiana del comportamento moreano. Ed essendo ad imitazione di Cristo, tale comportamento gli ha provocato contro l'intervento del potere politico.

Considerando infine la reale situazione di quel tempo, ci si può domandare, per seguire uno schema talvolta usato dalla critica storica, se Moro abbia agito da reazionario o da progressista. Certamente rispetto alle forze che determinavano il movimento storico, Tommaso Moro assunse il ruolo dell'oppositore: giudicò negativamente lo sviluppo del capitalismo agrario, si impegnò per una Europa cristiana contro la nascente figura dello stato nazionale, si prodigò per una politica costituzionale che impedisse l'assolutismo regio. Ma se quella realtà storica che veniva formandosi, rappresentava allora un indice di progresso, una linea politica ad essa ispirata cadrebbe, oggi, sotto il segno negativo di una politica reazionaria. Perciò, curiosamente, una medesima prospettiva politica ha fatto di Moro, reazionario per il suo tempo, un progressista per il nostro, o, meglio, fuori dello schema, ha mutato una figura medioevale in una figura dell'età post-moderna. E ciò in ragione del fatto che egli ha pensato la sua politica come testimonianza della fede, secondo quella santità che, sola, preserva dalla dissoluzione storiografica.

ODDO BUCCI

(7) *Giovanni*, XVIII, 36.


LIBRI

Recensioni di :

Gianni Baget - Bozzo

Bonifacio Baroffio

Filippo Garrone

Ferruccio Mazzariol

Piero Stefani

AIMÉ FOREST: « L'AVÉNEMENT DE L'AME » - Beauchesne, Paris 1973, p. 191.

L'anima è un tema censurato, anche tra i teologi, dopo che la scuola di Marechal, di Rahner e di Lotz, ha introdotto in teologia la « rivoluzione » kantiana ed il soggetto trascendentale. Lo è ancor di più nelle correnti filosofiche dominanti nel pensiero contemporaneo, dal positivismo logico allo strutturalismo e alla filosofia ermeneutica. Per questo il libro del Forest è un libro eccezionale, in quanto batte il cammino interdetto, il sentiero proibito.

Il libro del Forest non è privo di agganci nel pensiero filosofico contemporaneo. Il suo autore sottolinea anzi che il metodo di approccio agostiniano che egli ha adottato può essere pensato come caratteristico delle filosofie francesi.

Si può infatti notare la convergenza tra il metodo agostiniano per la conoscenza dell'anima e quello di Cartesio, di Maine de Biran e di Bergson. In questi pensatori non si trova, come ad esempio nel caso della scuola aristotelico-tomista, il tentativo di dimostrazione razionale dell'esistenza della anima, ma al contrario l'affermazione che l'anima è oggetto di esperienza.

La prima certezza è data dall'atto con cui il soggetto coglie se stesso e riflette così sulla sua radicale diversità dal mondo e da tutte le nozioni esteriori in quanto tali. L'anima si conosce attraverso se stessa, non attraverso i suoi atti: questa è la differenza fondamentale tra l'approccio agostiniano e l'approccio tomista influenzato dall'aristotelismo. Ed è proprio questa differenza che il Forest mette innanzi. Questa esperienza è una esperienza educata, è un'arte spirituale. L'anima, riflettendo su se stessa, si rivolge su di sé con un movimento che è ontico e logico al medesimo tempo, ritorna in sé e coglie così la sua differenza originaria e costitutiva. L'esperienza che il soggetto ha di se stesso è l'esperienza carica di maggior significato, e perciò radicalmente autonoma.

Le rappresentazioni oggettive non possono metterci in condizione di « possedere » la nostra anima. L'anima si conosce di per se stessa: questa tesi è « il tratto essenziale dell'agostinismo ». L'anima è presente a se stessa e non deve cercare fuori di se stessa la luce che la rende chiara. L'esperienza interiore sbocca nel soggetto interiore; è nella chiarezza della riflessione che l'anima si fa capace di apprendere i concetti fondamentali, quelli che permettono di esprimere e di organizzare l'esperienza esteriore e di dar vita ad un linguaggio. L'anima sa che cosa è l'essere, perché sente sé diversa dagli enti, perché sa che cosa è la sostanza, perché sa di essere oltre qualsiasi apparenza. La conoscenza di sé è la condizione della conoscenza del mondo.

La conoscenza del mondo arricchisce e forma lo spirito: le strutture liberano lo spirito da una certa indeterminazione e da un certo vuoto, in cui esso si sarebbe mantenuto senza di esse. L'anima è libera, ma incapace di esplicitare senza le strutture esterne la sua ricchezza interiore. Le strutture esterne debbono essere appropriate, rese presenti all'interiorità. Ciò è possibile perché l'anima ha la misura innata della saggezza: essa si ordina verso la lettura del mondo esterno perché ne porta la forma interiore. La trascendenza dell'anima sul mondo non precontiene il mondo, ma è capace di contenerlo, perché è costruttura ad esso. Ha innata la capacità di conoscerlo, porta una proporzione interiore tra sé ed il conoscibile.

Con un'estrapolazione rispetto al testo dell'autore, che non affronta il tema della relazione dell'anima con Dio, possiamo dire che l'anima non ha la *puritas* e la *plenitudo essendi*, ma ha la *puritas* e la *plenitudo intelligendi*. E' un puro conoscere, una pura possibilità di *logos*.

Nell'autocoscienza dell'anima emerge l'esperienza della personalità: « L'anima è l'essere metafisico dell'io » (p. 42). L'io non è il semplice supporto

delle esperienze fenomeniche, o l'astrazione della continuità operativa, ma è una dimensione costitutiva della sostanza anima; onticità e personalità sono implicate egualmente nell'autoconoscenza dell'anima.

Per quest'unità di onticità e di personalità nell'autoconoscenza dell'anima, per il carattere ontico del *logos* dell'anima su se stessa, il soggetto spirituale agostiniano si distingue dal soggetto trascendentale kantiano. Il soggetto trascendentale non si apprende mai altro che come presente nell'esperienza, come sua condizione. La anima si apprende in ogni oggetto che apprende, è la potenzialità in essa esistente a conoscere quell'oggetto e ad essere attualizzata nell'atto conoscitivo. E' sullo sfondo di sé come oggetto che l'anima apprende il mondo.

Ma è solo attraverso il mondo che l'anima « dice » se stessa. La contemplazione del mondo è l'esperienza mediante la quale l'anima giunge a formare l'idea di se stessa. In questa contemplazione essa discerne la dimensione spirituale e metafisica dell'essere. Pensare la natura è riconoscere che essa stessa appartiene all'ordine del fondamento come l'anima. La natura non è semplice fatticità; essa è un'idea concretata. Il Forest sente la spiritualità della forma, nonché la supermaterialità del disegno e della struttura delle cose. Anche le cose attingono alla medesima radice dell'anima, anch'esse conservano lo splendore del fondamento, che traspare nella loro bellezza. Nelle cose vi è la prefigurazione dell'anima, così come nell'anima vi è la prefigurazione delle cose.

Anche nelle cose l'anima si riflette e giunge al fondamento, esattamente come accade quando ella riflette su se stessa. Riflettere sé e riflettere il mondo fa parte per l'anima del medesimo circolo onto-logico.

L'anima avviluppa il mondo, lo esprime in una unità completa, fusa, e racchiude la dispersione del mondo nella propria unità. Ciò avviene, ad es., nell'esperienza del tempo. Il tempo è, per il Forest, una « idea nuova della consistenza, cioè di una pienezza riconquistata su una dispersione » (p. 73).

Così il reale fenomenico viene abbracciato in una nuova sintesi, fuso e trasformato in una corrente spirituale. L'*extensio-distensio* agostiniana e la concezione bergsoniana della durata sono qui rifatte presenti. Il tempo è un modo con cui l'anima si assimila e ritraduce il reale, lo fa spirito. Il dato materiale della successione cosmica viene ripreso dalla sua dispersione e rivissuto come unità, come storia (p. 73).

L'anima dunque, per Forest, contiene ogni realtà, ma secondo il modo d'essere dell'anima. Il suo impatto sul mondo diviene possesso solo trasformando il mondo in intelligenza in atto. La relazione tra anima e corpo non è pensata come una sintesi di contrari. « Il corpo non indica una direzione opposta allo spirito, l'una di possesso di sé e di chiarezza, l'altra di confusione e di irrazionalità » (p. 106). Il corpo è visto come il simbolo dell'anima, la sua espressione ultima. Forest, che cita volentieri gli autori spirituali, cita l'abate cistercense Isacco della Stella: « Il sensibile è lo stato ultimo delle cose » (p. 110). Non ci sembra tuttavia che il Forest fondi a sufficienza la proposizione: il corpo è una perfezione dello spirito perché ne è la concretezza. Che cosa aggiunge la figura all'autocoscienza, la corporeità all' anima-sostanza? Forest risponde: la concretezza. Ma egli non definisce la concretezza, che non può essere sinonimo di singolarità.

Si dovrebbe andare oltre e superare piu radicalmente l'antitesi tra spirituale e corporeo, antitesi che Forest supera solo intenzionalmente e verbalmente. Ci si può fondare sul principio che lo spirito è « vuoto » senza la figura, e che l'esistenza dello spirito (uomo, angelo) presuppone l'esistenza della « figura », cioè della corporeità. Dio è superiore alla divisione di spirito e di materia: in lui purezza e figura, sostanza ed espressione coincidono. Solo sottolineando l'indigenza dello spirito creato, si può fare posto al corpo come perfezionamento dello spirito, quale compimento di esso.

Il Forest procede nella giusta direzione, ma non ci sembra raggiungere la mèta. Il limite di questa filosofia dell'anima è quello di non essere, contestualmente, una filosofia del corpo.

La libertà è definita come « consenso all'essere ». Il consenso è il fondamento della libertà, quindi della causalità della coscienza. Solo chi è capace di consentire all'essere (e chi dunque ha di fronte la possibilità del rifiuto) esce dalla spontaneità del dato e trasfigura il dato in libertà. Per questo « la libertà non deve essere cercata fuori dell'atto che costituisce lo spirito » (p. 127).

Il vertice della libertà si ha quando il consenso all'essere passa per le vie del male « ingiustificabile », quando la figura sembra fratta e separata dal fondamento. Allora la libertà può ricondurre il simbolo al principio, comprendere le ragioni dell'uno nell'altro, ritrovare l'unità. Ciò è la massima creatività dell'uomo, che mostra tuttavia come esista una frattura nel mondo, una fessura originaria che rende vacua l'interiorità e dispersiva la concretezza. Così Forest giunge all'idea di « progresso dello spirito » (p. 136), il che può essere dato negli *spatia charitatis*, negli spazi divini.

Una filosofia della pura interiorità quale è l'agostinismo del Forest sembra prendere, dinanzi alla realtà ben corporea del dolore umano, la via della dimenticanza e della fuga. Nell'ora del dolore e del male occorre interiormente non essere più là: questa è la soluzione interiorista. Ma non è la soluzione cristiana.

Il cristiano « porta » il dolore, e con ciò redime il mondo, colma la fessura tra l'interiorità e l'esteriorità, tra la figura e il dato, nella nuova creatura, nella « sintesi » teandrica.

Un agostinismo puramente filosofico, pur con la sua dottrina dell'autocoscienza, dell'anima e del soggetto diversa dall'intellettualismo platonico, non può darci una soluzione ai problemi della creatività e della dinamica spirituale, che possono essere pensati solo nella chiave dell'Incarnazione redentrice. L'analisi che il Forest fa dell'amore spirituale, pur così ricca, risulta egualmente limitata quando egli dice che « la spiritualità dell'amore è il suo orientamento verso l'essere » (p. 170).

Anche qui sembra esclusa la concretezza dell'amore, della figura, della storia. L'agostinismo filosofico è una grande eredità, un punto di vista sempre attuale, ma purché non si dimentichi che Agostino ha pensato nel quadro dei misteri cristiani. Nel pensiero del Forest l'interiorizzazione dell'amore lascia sempre di lato la figura: non conosce tenerezza, dedizione, rinuncia. L'amore che il Forest descrive, sa di *amor metaphysicus*, di passione intellettuale.

Il corpo come compimento e perfezione dell'anima, pienificazione della « nudità » dello spirito è dimenticato: il contenuto è dissolto nella pura forma spirituale. Separando l'agostinismo filosofico (che è un'astrazione ancor più del tomismo filosofico) dal suo inserimento vitale nel mistero dell'Incarnazione redentrice, il Forest lo ha troncato.

Per quanto la sua intenzione fosse quella di combattere la tesi della « contrarietà » dell'anima e del corpo, l'autore ci ha dato una filosofia dell'anima senza il corpo. Ciò si avverte ancor più nell'unico inserimento di tema teologico che il Forest compie, cioè il discorso sulla grazia.

Sebbene tutta la natura sia sommersa nell'economia della grazia, non pare si possa parlare di « grazia naturale » (p. 183) senza il prezzo di una certa equivocità di linguaggio. E problematica sembra pure l'affermazione che « la grazia ci fa afferrare quel movimento di interiorizzazione in cui si costituisce lo spirito » (p. 184). Grazia e riflessività sembrano così identificate. L'anima sembra divenire spirito solo in ragione di grazia, la presenza e la riflessione dell'anima su se stessa appaiono pertinenze dirette dell'ordine soprannaturale. E così i rapporti della grazia con la figura, con il corpo, con la storia totale dell'uomo rimangono ancora una volta inespressi.

Il Forest ha delineato chiaramente il principio dell'immanenza del corpo

e della figura nell'anima, ha parlato di spiritualità del corpo. Ma non ha posto questi principi di fronte al problema-chiave di una teoria sull'anima e sulla sua relazione con il corpo: il problema della morte.

Questo tema rimane assente dal libro. Nella luce dell'Incarnazione l'approccio agostiniano al tema dell'anima può rispondere a questo problema, nella stessa linea della trasfigurazione della figura nel fondamento cui ha accennato il Forest. Ma i problemi andrebbero allora tutti ripresi, l'intervento della teologia dovrebbe farsi più diretto, il rapporto tra anima e corpo ulteriormente approfondito omogeneamente alla tradizione prescelta. Questo bel libro del Forest ci appare, dunque, troncato per la mancata chiarificazione dei rapporti tra filosofia e Rivelazione, cioè per essere rimasto alle soglie della teologia. Ci sembra ancora una volta, insomma, che la « filosofia cristiana » sia una categoria spuria, e che il pensare cristiano non possa essere che « *intellectus fidei* » e, in questo senso, teologia.

G. B. B.

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU: « LE MYSTÈRE DU PÈRE », Fayard, Paris 1973, pp. 285.

Il libro del padre Le Guillou è, in primo luogo, una definizione e un'interpretazione della presente « crisi » ecclesiale. La definizione non è una definizione nuova: la crisi ecclesiale nasce dalla presenza tra i teologi di una eresia, che presenta alcune caratteristiche dell'antico gnosticismo. Tale « nuova gnosi », come l'antica, interpreta il dato cristiano fuori e oltre la testimonianza ecclesiale. Le parole cristiane perdono così il loro originario riferimento al mistero di Dio, e vengono intese come segni espressivi di una dimensione immanente all'uomo. Il Le Guillou si pone allora il problema dell'ermeneutica del messaggio cristiano, e indica nella saldatura tra « schema » trinitario e « sistema » apostolico il luogo ermeneutico entro cui il messaggio cristiano può essere letto autenticamente. Solo il riferimento alla successione apostolica consente di percepire la dimensione irriducibilmente « oggettiva », trascendente il soggetto umano, della parola cristiana.

La visibile esteriorità del criterio di apostolicità (inteso come successione del collegio episcopale riunito dal primato papale al collegio apostolico *cum Petro* e *sub Petro)* alla parola e al testo del messaggio esclude la possibilità di una riduzione di esso ad una dimensione immanente, ai criteri razionali storicamente prevalenti, all'ermeneutica soggettiva. L'apostolicità, così intesa, rende impossibile leggere l'annuncio del Dio trinitario come una realtà dell'uomo e del mondo, e consente invece di accettarlo come una testimonianza che Dio dà di se stesso, oltre le dimensioni del soggetto, del tempo e del mondo.

Lo « schema » trinitario e il « sistema » ecclesiale sono quindi connessi in modo indissolubile. Il ruolo della successione apostolica come criterio «anti-gnostico», capace di salvaguardare la trascendenza dell'oggetto rivelato al soggetto che se ne appropria intellettualmente, era stato già posto in luce da Ireneo appunto nella controversia contro lo gnosticismo. Le Guillou si rifà sistematicamente ad Ireneo, come al modello di comportamento del credente nei confronti della nuova gnosi, di cui egli, guidato da questo criterio, sottolinea le radici protestantiche. In Lutero è l'esperienza soggettiva che viene posta come il luogo ermeneutico del messaggio cristiano. Lutero, Melantone, Calvino volevano salvare i dogmi dei primi concilii, da essi definiti come pura espressione della dottrina contenuta nella Scrittura, e quindi l'oggettività dogmatica del messaggio; ma il luogo ermeneutico vi contraddiceva radicalmente. La storia del protestantesimo mostra la riduzione dell'oggettività del dogma alla soggettività del criterio ermeneutico. Ciò

mostra che vi è una convenienza inviolabile tra lo « schema » trinitario e il « sistema » apostolico, sicché solo nella Chiesa fondata sulla *vera* successione apostolica è possibile leggere la *vera* Bibbia.

Il riconoscimento della nuova gnosi e delle sue radici protestantiche è però solo una parte dell'assunto di questo libro. Il Le Guillou si domanda come la dislocazione protestante del luogo ermeneutico sia stata possibile. Un indebolimento del luogo ermeneutico, cioè del plesso schema trinitario - sistema apostolico, doveva già essere in atto prima della crisi protestante.

L'autore è così indotto ad abbozzare un'ipotesi di interpretazione della storia della teologia che renda ragione della eresia protestante. Le suggestioni avanzate dal Le Guillou sono molteplici e, anche se non svolte pienamente, perché è il quadro d'insieme che avvince l'autore, sono significative ed illuminanti. Esse hanno come centro l'ipotesi di uno sviamento nell'attenzione al dogma trinitario, spostato dal suo ruolo ermeneutico primario. Per il Le Guillou, è a partire dal dogma trinitario che debbono essere risolti tutti i problemi che sorgono nella teologia. Ad esempio: la teologia agostiniana della predestinazione, con la sua tesi dell'umanità come *massa damnationis* da cui Dio estrae gli eletti, comporta un indebolimento della dimensione sacrificale del messaggio cristiano.

Il Verbo di Dio assume la morte e porta il peccato: ciò esprime la relazione radicale che lega Dio all'uomo, e rivela il significato ultimo del peccato, il peso che esso getta su Dio. La morte di Gesù manifesta la sofferenza divina per il peccato: Dio stesso è posto come sacrificio; la Parola increata diviene il Crocefisso. Il mondo è così redento, nella debolezza di Dio, che giunge sino ad accettare che l'uomo si sottragga alla salvezza offerta e rifiuti il destino divino che essa le offre.

La dannazione è così, per il Le Guillou, opera esclusiva dell'uomo; è l'autoesclusione dell'uomo dalla Croce, albero della vita teandrica. Ma per comprendere, in senso forte, la « passione di Dio » e la « morte di Dio », occorre valutare pienamente il nuovo concetto del divino che è portato dal dogma trinitario. E' questa nuova dimensione del divino, rivelata nel Cristo, che rende possibile comprendere l'umanamento di Dio, sino alla sofferenza e alla morte, e la divinizzazione dell'uomo, salvato nella sua stessa dimensione cosmica e storica dall'oblazione del Figlio. Solo la Trinità rende possibile comprendere una dinamica divina, un « abbassamento » di Dio, perché rende possibile un dramma intradivino, che non sia una semplice trasposizione del dramma storico, ma se ne riveli al contrario il fondamento.

Il Le Guillou ritrova i limiti, sia nella tradizione orientale sia in quella occidentale, che hanno determinato l'oscuramento della ermeneutica trinitaria. Nella teologia orientale la polemica contro Eunomio conduce gli stessi sistematori della teologia trinitaria, i padri Cappadoci, ad affermare il principio dell'assoluta inconoscibilità ed incomunicabilità della natura divina; le relazioni trinitarie sono, in quanto tali, inconoscibili. E' proprio di qui, possiamo notare, che nascono più tardi i punti di maggiore differenza tra la teologia orientale e quella occidentale.

Le missioni trinitarie (del Figlio e dello Spirito Santo) non dicono, per la teologia orientale dopo i Cappadoci, più nulla sulle relazioni intradivine. Le formule scritturistiche vengono così fossilizzate. L'affermazione del IV Vangelo che lo Spirito Santo procede dal Padre, viene intesa come la negazione della sua processione dal Figlio, sebbene la missione salvifica dello Spirito Santo (il suo ruolo « economico ») si fondi chiaramente per il IV Vangelo sulla missione del Figlio.

Una differenza rimane latente: quella sulla divinizzazione dell'uomo. La teologia occidentale, da Gregorio Magno in poi, sostiene che i beati vedono l'essenza divina. In Oriente invece ciò che è comunicato all'uomo non è l'essenza divina, ma le energie che ne fluiscono e che vengono viste realmente come distinte dall'essenza.

E' la tesi sistematizzata poi da Gregorio Palamas, ed accettata dalla Chiesa greca (non dalla Chiesa slava).

Il limite della teologia occidentale è visto dal Le Guillou nella teologia agostiniana delle tre facoltà dell'anima (memoria, intelletto, volontà) come immagine della Trinità dell'uomo. Ciò può condurre, afferma il Le Guillou, a intendere le persone trinitarie come modalità dell'essenza divina. Ma è il Le Guillou stesso a concedere che mai la tradizione occidentale ha preteso che un'analogia naturale, fosse pur quella dell'anima e delle potenze, permettesse di inferire in Dio una Trinità di persone (p. 108). Del resto, la posizione della Chiesa sulla Trinità poteva essere espressa dal magistero senza riferimento all'analogia agostiniana dell'anima, in termini che fondano, pur non contenendola esplicitamente, la teologia tomista delle *relationes subsistentes*, dal IV Concilio Lateranense.

Anche la teologia occidentale ha però avuto difficoltà nell'esposizione del rapporto tra le Persone e le missioni *ad extra*. Essa è cioè andata più oltre del pensiero orientale, ha tenuto fermo sia il principio della correlazione tra « teologia » ed « economia » (quindi la conoscibilità delle persone e delle relazioni trinitarie) sia quello della divinizzazione dell'uomo nella visione dell'essenza divina. Si è fermata anche essa ad un certo punto: non ha potuto interpretare la storia della salvezza in riferimento al mistero trinitario. Il punto chiave è qui quello dell'antropologia soprannaturale. Senza una conoscenza di ciò che la Rivelazione dice sull'uomo, la relazione tra « teologia » ed « economia », tra Persone, relazioni e missioni *ad extra* non è formulabile. Non a caso Tommaso d'Aquino ha costruito la sua *Summa Theologiae*, ponendo la cristologia dopo la teologia e l'antropologia soprannaturale.

Ora è qui il punto: la relazione tra l'uomo e Dio. Chi è l'uomo, perché il Verbo divenga il crocifisso per salvarlo? E in che consiste tale salvezza? Il punto debole della teologia occidentale non ci sembra, come sostiene il Le Guillou, nella sua teologia trinitaria. Ci sembra che essa si manifesti invece nei limiti della sua antropologia. Essi si ripercuotono su tutto l'ordine dogmatico, ma sul dogma trinitario meno che in ogni altro.

La scelta problematica della teologia in occidente ci sembra formulabile in forma diversa da quella del Le Guillou: il limite della teologia occidentale consiste nell'aver ritenuto possibile un'antropologia esclusivamente filosofica come fondamento della teologia. Il passaggio avviene proprio nel secolo XIII. La teologia nel secolo XII discute ancora del tema dell'immagine di Dio nell'uomo: di esso parlano ancora i grandi scolastici del secolo XIII. Nel secolo XIV non esiste più altra antropologia che una filosofia dell'anima. Sia il divino sia il corporeo escono così dall' attenzione antropologica della teologia. Se ciò è esatto, si può comprendere meglio la evoluzione riduttiva della antropologia occidentale: dall'uomo all'anima, dalla anima alla ragione.

L'Oriente non ha conosciuto questo processo; resta però il fatto che l'ha subito, e nelle forme più radicali. Del resto, questo ci sembra oggi il problema chiave della teologia: la comunicazione di Dio. E' possibile che essa avvenga solo attraverso la mediazione di un oggetto intramondano, che diviene il segno dell' assenza (e, solo così, il segno della presenza) di Dio? O invece il simbolo è solo una via, una rifrazione del mistero, e l'uomo può ritrovare la Presenza anche nella *regio dissimilitudinis?*

Riferirsi al linguaggio di Dio all'uomo è porre il problema teologico ad un tempo nei suoi termini più radicali e più attuali. Ciò comporta il superamento del fossato che l'antropologia filosofica, oggi dimenticata dai teologi, ha posto con il suo esclusivismo tra la teologia e la mistica.

Questa linea problematica è la stessa del Le Guillou quando propone, come condizione della ripresa della teologia, una critica della cultura razionalistica e postrazionalistica. Questa richiesta ha come implicita l'esigenza di una nuova figura dell'uomo,

in cui sia riconosciuta sino in fondo l'antropologia della Rivelazione.

Una teologia che elabori una vera antropologia teologica tendente a divenire una scienza pratica, a sfociare in arte spirituale, in guida all'ascolto della Parola. E' ciò che chiede il Le Guillou: « Solo una teologia che si superi nella contemplazione potrà riaprire sia le grandi sorgenti della vita contemplativa nella Chiesa sia le sorgenti della predicazione, se è vero che predicare è l'atto che fa comunicare predicatore e ascoltatore nella contemplazione del Mistero » (p. 277).

Questo compito è un compito creativo e comporta il ripensamento, nel « sistema » apostolico, nella Tradizione, con il Magistero, del dato rivelato sino alle sue radici, in modo tale che ciò che ancora non è stato detto, e la cui assenza è divenuta tenebra, possa ora trasformarsi in parola ed in luce.

G. B. B.

« RACCONTI DI UN PELLEGRINO RUSSO ». Traduzione dal russo di Milli Martinelli. Introduzione di Cristina Campo, Rusconi Editore, Milano 1973, pp. 370 + 8 tavv. f.t.

Non meraviglia una nuova edizione italiana dei ben noti racconti del Pellegrino. Quasi contemporaneamente sono uscite una ristampa francese dell'edizione di Gauvain ed una nuova traduzione olandese curata dal Certosino Benoît du Moustier (*Zwerver Christi. Het verhaal van de Russische pelgrim*, Nimega 1972). Rispetto a queste e alle precedenti edizioni italiane, la presente pubblicazione ha il merito di presentare per la prima volta tutti i testi che in qualche modo si rifanno all'anonimo autore o ispiratore dei racconti. E così abbiamo sotto mano, oltre ai già divulgati quattro racconti, altri tre racconti — editi più volte in russo e tradotti già nel 1943 in inglese —, le « Tre chiavi al tesoro dell'orazione interiore » e una pagina sulla preghiera scritta dal vescovo Giorgio Govorov, più noto come Teofane (sic! e non Teofano come si continua a leggere nell'edizione) il Recluso. Concludono l'edizione varie « *Note biografiche sui Padri citati nel testo* »: costituirebbero un valido ausilio alla comprensione del volume se fossero redatte con maggior cura sia per quanto riguarda la vita sia per quanto riguarda il profilo spirituale e le referenze bibliografiche (ad es., per la *Scala* di Giovanni Climaco si rimanda alla sola Patrologia Greca del Migne e non si accenna all'ottima edizione torinese della SEI; di Isaia si dice a pag. 363 che « i suoi scritti — PG 40, coll. 1103-1206 — sono ancora poco conosciuti », mentre dal 1970 abbiamo una bella edizione curata a Bellefontaine dai monaci di Solesmes: *Recueil ascétique de l'abbè Isaie;* su Teofane il Recluso è ora indispensabile rifarsi al massiccio studio di T. Spidlik, *La Doctrine spirituelle de Théophane le reclus* edito a Roma nel 1965, nella collana *Or. Christ. Anal.*, vol. 172. E la lista potrebbe allungarsi molto in rettifiche e precisazioni di vario genere. Del volume questa è la parte certamente più debole). La traduzione è abbastanza scorrevole. Il contenuto è talmente affascinante che certe ruvidezze di espressione quasi quasi mettono in rilievo più marcato alcuni stati d'animo o pensieri del Pellegrino. In riferimento alla presente edizione, lussuosa nella veste tipografica — per la stampa e soprattutto per l'inserzione di 8 tavole a colori fuori testo con riproduzioni di icone russe già della Galleria Mazzoleni di Milano — si deve aggiungere che delude l'introduzione scritta con superficialità e sentimentalismo fuori posto. Un'introduzione, quella della Campo, che, tutto sommato, avrebbe potuto essere omessa completamente senza scapito alcuno del volume.

La diffusione di quest'opera ed il favore incontrato dalla presente traduzione, che ha visto due edizioni nel giro di pochi mesi, sollecitano la presentazione del Pellegrino stesso. A dire il vero, questi è un anonimo pellegrino russo che nel secolo scorso vediamo intento a recarsi fino a Geru-

salemme. Ma per varie disavventure il suo itinerario si ferma a Odessa (racconti I-IV) per poi riprendere di nuovo verso Kiev ed inoltrarsi successivamente nella grande Russia verso l'eremo di Anzerskij presso il monastero di Solovetskij (racconti V-VII). Il valore precipuo dei sette racconti sta nel fatto che non si tratta di un diario steso contemporaneamente agli eventi descritti, ma di una memoria « deformata », inconsapevolmente si può supporre, dall'esperienza acquisita in tanti incontri e colloqui con santi e saggi ecclesiastici, monaci in particolare. Tutto questo si riflette infatti nell'impostazione generale della narrazione che si inserisce in un determinato contesto spirituale (l'agiografia popolare russa e l'antica tradizione monastica orientale) e che lascia trasparire in tutte le pagine le linee di forza di una spiritualità ben caratterizzata, assimilata dal Pellegrino in profondità. « Per grazia di Dio sono uomo e cristiano, per azioni grande peccatore, per vocazione pellegrino della specie più misera, errante di luogo in luogo. I miei beni terrestri sono una bisaccia sul dorso con un po' di pan secco e, nella tasca interna del camiciotto, la Sacra Bibbia. Null'altro »: questa è la carta d'identità che il Pellegrino stesso propone ai lettori prima di iniziare il suo racconto. E si può notare subito che, a parte alcuni momenti particolari e contingenti, il Pellegrino è uno dei tanti cristiani i quali, a partire dai primi secoli fino ad oggi — si pensi, ad esempio, al Padre Le Saux recentemente scomparso — , si sono messi alla ricerca di Dio secondo quei determinati schemi di vita sociale ed ecclesiale che hanno determinato il monachesimo peregrinante e missionario (aspetto, quest'ultimo, non sempre esplicitamente presente, ma comunque reale).

Alla base della vocazione del Pellegrino c'è l'ascolto della Parola di Dio, di una Parola che lo interpella personalmente ed esige da lui una risposta netta: « Pregate senza interruzione ». A questa coordinata, che determinerà tutta la sua vita errante, si accompagna la domanda ansiosa: « Come salvare la mia anima? ». Sono i due momenti che emergono in tutta la tradizione dell'antico monachesimo, con gli stessi problemi che affiorano nel cuore di chi si perde in Dio: il non riuscire ad accontentarsi delle soluzioni proposte da altri (si prega quando si vive della preghiera, non quando vi si ragiona sempre); la titubanza di fronte alla Scrittura che in certi momenti sembra dover essere trascurata a favore della « tradizione » (cfr. p. 34); un'apparente irrequietezza costituita da una periodica fuga verso la semplicità e la purezza messe in pericolo da strutture e circostanze che sollecitano la vanagloria e generano pericolose distrazioni; il trovarsi inaspettatamente in situazioni scabrose ed ingiuste, come quella dell'episodio che ha come protagonista una giovane contadina (pag. 75 ss.) e che ricorda un simile « guaio » occorso a Macario. Proprio negli apoftegmi degli antichi Padri del deserto troviamo i paralleli più immediati con il Pellegrino, e questo senza che si debba dubitare della realtà e veridicità dai fatti narrati dal Nostro. Si tratta sì di un genere « letterario », ma di un genere particolare che, prima ancora di appartenere alla letteratura, fa parte di quel misterioso disegno di Dio che intesse la vita dei santi con situazioni analoghe o anche uguali per provare la virtù dei suoi « amici », confermarla, farla risplendere agli occhi degli uomini perché, vedendo tutto ciò, il mondo possa glorificare il Padre che è nei cieli.

E' per questo che anche il miglior commento alle narrazioni del Pellegrino è costituito dall'antica letteratura spirituale, dalla quale egli ha attinto alcune concezioni sulla vita spirituale e alla quale si devono ricondurre quelle « variazioni » sulla preghiera (pagg. 230-234), sul silenzio (pagg. 252-255), sulla via della salvezza (pagg. 206-219) che costituiscono alcune delle più belle pagine del sesto racconto e di tutta l'opera.

In questo contesto si comprende anche quanto sia utile presentare le « tre chiavi » (la frequenza nell'invocare il Nome di Cristo; la concentrazione durante l'invocazione; la « discesa in se

stessi », cioè « l'ingresso della mente nel cuore ») che la tradizione offre ai cristiani desiderosi di raggiungere l'unione con Dio nella preghiera continua. Ed è in queste pagine — come nelle altre che seguono, tratte dai santi Padri — che si comprende appieno il valore della « preghiera di Gesù » che rimane il fulcro della spiritualità del Pellegrino: essa è il mezzo « scoperto » o, forse meglio, perfezionato nel deserto di Gaza già nel V secolo dai monaci Barsanufio e Giovanni. Mediante essa in grande umiltà, con la concentrazione di tutte le nostre potenze spirituali, scopriamo poco per volta e raggiungiamo il « cuore », luogo per eccellenza della vita spirituale in Cristo, in cui, tutti protesi verso Dio in un movimento interiore che a lui si rivolge senza più interrompersi, possiamo realizzare il dono di Dio costituito dalla preghiera incessante.

B. B.

MICHAEL POLANYI: « Studio dell'uomo - individuo e processo conoscitivo » - Introduzione di Antonino Cascino - Traduzione dall'inglese di Maria Cristina Cascino - Ed. Morcelliana, 1973, p. 69.

Antonino Cascino, nell'introduzione, definisce il libro « un tentativo di possibile individuazione e soluzione in termini scientifico - esistenziali del problema dell'atto conoscitivo in rapporto al sistema scientifico culturale ». Ciò dice già che ci troviamo dinanzi ad un libro che non si legge alla maniera facile, anche perché il Polanyi, essendo essenzialmente un esperto in fisica, usa concetti, espressioni e simboli forse più familiari al mondo scientifico che a quello umanistico. Ma chiariamo subito che l'autore stesso precisa di non voler riproporre affatto un'altra versione dimostrativa del positivismo. L'introduzione del Cascino, in ogni caso, è utile per aiutare il lettore a collocarsi facilmente nella posizione di lettura più corretta. Sono tre lezioni, di cui le prime due propedeutiche alla terza, che abbiamo trovato essere la più vivace. Nella prima lezione *(comprendere noi stessi)* vengono studiati i mezzi conoscitivi dell'uomo che l'autore suddivide in due tipi: conoscenza *esplicita,* quella che si esprime in formule matematiche, e conoscenza *tacita,* quella di opinione strettamente personale. La mente ha necessità di possedere un linguaggio, il più vasto e chiaro possibile, e una logica essenziale per arrivare alla riflessione critica, o conoscenza « articolata », cioè al suo massimo sviluppo.

I risultati più sorprendenti, dice il Polanyi, ci vengono forniti dalla capacità di conoscenza *tacita* della mente, costituita dalle funzioni o processi inconsci di comprensione. Soltanto chi riceve questi messaggi sarebbe, infatti, in grado di acquisire la conoscenza di un oggetto. Ma conoscere un oggetto significa confidare nell'interpretazione soggettiva. Il linguaggio è il mezzo base della comunicazione. Quanti sono i soggetti altrettanti sono i punti di vista da valutare, con grande vantaggio per le esplorazioni conoscitive dell'uomo. Non solo, ma il risultato delle varie interpretazioni è, al tirar delle somme, arricchimento della conoscenza *esplicita,* che si basa sui principi logici fondamentali, per cui la conoscenza individuale risulta essere pienamente valida quando sia « conseguita con fermi intenti universali » (p. 23).

Dall'assunzione di quest'ultimo concetto, che è proprio della visione sintetica, l'autore passa alla problematica della visione analitica della realtà. L'autore definisce consapevolezza *sussidiaria* il processo dell'attenzione rivolta ai particolari come punti di un tutto, in contrapposizione alla consapevolezza *focale* rivolta ai particolari presi come pezzi singoli.

Nella ricerca scientifica ciò che importa è di essere convinti della possibilità di una scoperta o di una invenzione e di valutarne l'eventuale realizzazione, come se le scoperte e le invenzioni non aspettassero altro

che il loro autore. Un inventore dovrà soltanto intuire la possibilità di soluzione di un problema, poiché quando lo affronterà ne troverà, prima o poi, la soluzione. Soddisferà, così, anche un'esigenza di spirituale compiutezza intrinseca nell'uomo. Tutta la storia del pensiero umano è già « dentro la struttura della nostra eredità culturale » (p. 30).

Nella seconda lezione *(la vocazione di uomo)* l'autore intende ottenere, prima di tutto, una definizione della personalità. A questo riguardo distingue due livelli di realtà nella sfera delle cose inanimate, indicando il livello superiore nelle macchine costruite dall'uomo. I principi operativi delle macchine sono conosciuti dalla scienza dell'ingegneria, dice l'autore, ma sconosciuti alla fisica e alla chimica, sebbene le parti di un macchinario qualsiasi partecipino delle qualità fisico-chimiche generali. A parte ciò, le scienze concorrono tutte, in un modo o nell'altro, alla fabbricazione delle macchine; ma la tecnologia è l'unica in grado di rivelare la vera natura di una macchina. Anche gli animali viventi dovrebbero, sotto un certo aspetto, essere concepiti come macchine, con le loro leggi meccaniche, fisiche e chimiche. E' questo il modo per accorgersi che la possibilità sensoriale dipende in pieno dallo stato in cui si trovano gli organi di percezione. Se conveniamo, allora, che i sensi sono soggetti all'errore, dobbiamo, però, pure convenire sull'esistenza nell'organismo di un centro razionale che stabilisce le scelte « al di sopra dell'automatismo quasi meccanico o dei processi regolativi che costituiscono la vita a livello fisiologico inferiore. Anzi, questo centro di credere rischioso e di agire prefigura già il centro del vero impegno intellettuale nell'uomo » (p. 41).

L'uomo viene « educato » ad un tipo di cultura attraverso il linguaggio che ha appreso, e il suo pensiero si sviluppa attraverso tale linguaggio. La sua vita culturale è basata sull'assunto che gli insegnamenti ricevuti siano giusti. Essi vengono valutati per il conseguimento di determinate verità che tendono a obiettivi spirituali secondo una responsabilità di scelta che può definirsi ideale. Confutando il Ryle, per il quale le operazioni mentali *sono* la mente, e la corrente degli epigoni del *behaviorismo,* che si ferma all'evidenza delle *manifestazioni* mentali, il Polanyi sostiene che la mente umana esiste soltanto all'interno di una struttura articolata fornitale dalla società che la alimenta ed è a sua volta largamente controllata dal pensiero. Ne consegue che ogni decisione individuale è sempre influenzata e caratterizzata da una decisione sociale. Pertanto l'uomo non può prescindere dal condizionamento sociale dato che ha ricevuto e riceve dagli altri i mezzi di valutazione. La sua « vocazione » consiste nell'esprimere dei giudizi operando con i mezzi mentali a disposizione mediante il linguaggio del pensiero, come l'umanità sta facendo da millenni.

E' alla terza lezione *(comprendere la storia)* che si tirano le conclusioni. L'uomo comprende la realtà oggettiva visualizzandola interiormente, mentre il suo pensiero, pur essendo formato con il concorso di altri elementi, rimane la più alta espressione delle sue esperienze. Ciò posto, è un fatto che le scelte dell'uomo si realizzano nella storia. I grandi uomini del passato, le personalità nel campo della scienza, della filosofia, della letteratura, dell'arte sono tante tappe nel processo storico dell'evoluzione umana. Ma giudicare in modo corretto la storia è un passo molto difficile. Generalmente lo storico studia le azioni di uno stato o di un uomo in base al pensiero personale, rivivendole in un tempo lontano e in circostanze ambientali diverse. Poi la storia dovrebbe essere studiata come fatto soprattutto « sociale », intendendo con ciò l'uomo come causa-effetto della società, operante verso la « comprensione » della realtà con i mezzi scientifici a disposizione. Infine è constatabile che l'uomo obbedisce a esigenze che non sono soltanto materiali, e che se spesso si sottopone a sacrifici anche assai concreti, lo fa quando sono in gioco il fondamento spirituale della libertà

e il rispetto della personalità umana. Soltanto in questa luce può lo storico «scrivere» la storia di coloro che la storia hanno «fatto».

Purtroppo, invece, il giudizio storico è sovente errato per tre principali motivi. Primo errore: considerare l'azione storica del passato secondo il metro conoscitivo del presente. Secondo errore: giudicare il passato e i suoi personaggi secondo le convinzioni contingenti e per compiacere i potenti del momento. Terzo errore: effettuare la valutazione quasi sempre sulla base di una concezione materialistica della storia, per cui le azioni umane sono viste in funzione delle ambizioni personali o di casta. Tali errori, dice il Polanyi, possono essere evitati, solo che si voglia mantenere in vita il concetto del «rispetto» dell'uomo in quanto tale. In pratica lo storico deve entrare nel clima culturale del passato, riconoscere al personaggio del passato la possibilità di essere stato nel vero e nel giusto in quelle date circostanze e, infine, considerare la mente umana come centro responsabile di scelte che mirano a qualche cosa di più che agli interessi eminentemente economici.

F. G.

OLIVIER CLÉMENT: « L'ESPRIT DE SOLJENITSIN » - Stock, Paris 1974, pp. 378.

Il Clément è un francese non credente, divenuto cristiano « ortodosso » in età matura. La scelta della Chiesa d'Oriente è avvenuta in modo libero, come frutto di una elezione, non condizionata da una tradizione familiare o nazionale. Egli è perciò un interprete qualificato dei fondamenti cristiano-orientali dell'opera di Soljenitsin, capace di rilevarli anche laddove non sono immediatamente accessibili al lettore comune. Gli strumenti culturali che la tradizione bizantino-slava concede a Soljenitsin sono offerti in primo luogo dalla sua teologia della Incarnazione, che sottolinea la dimensione cosmica del Cristo. Da ciò deriva spontaneo il più ricco uso del simbolo, la ricerca del messaggio teandrico, di cui le cose stesse sono divenute custodi perché della realtà teandrica sono divenute partecipi.

La foresta e la stessa casa dei deportati, la *charatchka*, possono diventare simbolo della Chiesa. Sono i luoghi del silenzio, della separazione dal mondo, dove l'uomo è posto oltre la storia e può guardarla, trasformatosi in una sola cosa con l'immagine di Dio che è in lui. Alla radice dell'essere sta la teandria. Tutto ciò che porta alla radice dell'essere vi conduce. Perciò tutte le esperienze radicali (la ricerca del significato, l'amore per la giustizia, l'ingiustizia subita, la sofferenza, l'amore carnale, la morte) finiscono con il condurre l'uomo al punto interiore in cui egli si unifica in Dio. Il Clément ritrova negli scritti del romanziere russo i temi fondamentali dell'antropologia patristica.

Il tema dell'uomo-immagine di Dio rappresenta il nodo centrale che collega la storia e il Mistero.

Un personaggio de « Il primo cerchio » afferma che nell'uomo vi è una « immagine di perfezione che, in rari momenti, emerge al suo sguardo spirituale» (p. 224). Il Clément vede in questo riferimento un ricordo della tradizione teologica orientale. Ma egli nota come il tema della visione dell'immagine divina nell'uomo trovi in Soljenitsin anche un termine classico della spiritualità cavalleresca occidentale, il Santo Graal. E' per questa potenza spirituale, che fonda tutto l'essere dell'uomo e non si identifica con nessuna sua parte, che è possibile il contatto con Dio, la rivelazione della Presenza.

E' la potenza dell'immagine divina che egli è, che consente all'uomo di superare le situazioni - limite: l'ingiustizia, la deportazione, la certezza della morte, la sconfitta. E' l'immagine che consente all'uomo di conservare, come un fermento di resurrezione, « nel fondo della sconfitta, nel pro-

fondo dell'abisso, nella tristezza delle prigioni e della malattia, il sentimento di una armonia sovrana » (p. 229). La via che Soljenitsin percorre nei suoi romanzi, consiste nel descrivere le situazioni-limite, sia della storia del singolo sia di quella dell'umanità. Lo spogliamento dell'essere naturale-storico fa emergere questo stesso essere trasfigurato nella teandria. Le situazioni-limite sono il Vangelo per coloro che non sono stati evangelizzati; la croce è l'evangelizzazione universale.

Nel momento stesso in cui la storia diviene tragedia metafisica ed assume un volto infernale, in quel momento stesso, e come per equilibrare la tragedia dell'apparenza, l'uomo è sospinto verso il suo fondo interiore, e diviene teandria. La sua coscienza, nello stesso momento sacrificale, diviene resurrezione; il mistero di Cristo gli si fa palese, come il suo stesso mistero.

La teologia patristica ritrova così, proprio grazie all'esperienza della politica atea e dell'*univers concentractionaire,* il suo equilibrio perduto e la sua attualità storica. La teologia patristica ha mantenuto il concetto dell'uomo immagine di Dio, la distinzione tra anima e spirito, andata perduta nel pensiero occidentale dopo il secolo XIV. Essa è perciò in grado di spiegare la dimensione spirituale dell'uomo e del mondo, la comunicazione transverbale e transoperativa, la relazione profonda che fa della persona una comunità. La Trinità come ultima immagine della relazione tra persona e persone, appare in uno scritto di un regista sovietico, Tarkovskj, circa il suo film sul pittore di icone Rublev, come il simbolo della realtà ultima dell'uomo. Commentando la visione dell'icona simbolica, in cui i tre misteriosi viventi apparsi ad Abramo si uniscono in un « immobile movimento d'amore » (la celebre icona della Trinità del Rublev), Tarkovskj scrive: « La divisione concreta di uno solo e la triplice unione in uno solo offrono una prospettiva prodigiosa all'avvenire ancora nascosto nel tempo » (p. 299). Per il Clément questo è pensiero comune anche a Soljenitsin: la relazione tra uomo e uomo non è semplicemente un fatto sociale o storico; essa posa sulla radice trascendente dell'uomo, nell'immagine di Dio che lo fonda.

E' su questo piano che Soljenitsin fonda un'etica che non è più semplicemente una moralità, ma qualcosa di più profondo: il volto storico della teandria.

E' da un fondamentalismo protestante, quello dei battisti, che Soljenitsin ha preso le mosse per divenire cristiano. Ciò che ha affascinato lo scrittore russo nei battisti conosciuti nel campo di concentramento è l'etica del servizio, l'evangelismo attivo. Ma lo spazio spirituale e intellettuale, fondato su un biblicismo ristretto, che i battisti gli consentivano, non lo ha colmato: è nella più profonda visione spirituale della teologia patristica, conservata dall'ortodossia, che Soljenitsin ha trovato la chiave di un'etica spirituale.

Ciò è comprensibile, sinché ci si situa sul piano dei rapporti interpersonali; ma diviene problematico quando ci si situa sul piano dei rapporti sociali. Ma anche su questo piano si situa l'interesse dello scrittore russo.

Esiste un ritmo costruttivo nella storia, quello della « storia lenta ». Essa ha il suo « tessuto organico », elaborato « a poco a poco nella continuità delle generazioni, delle istituzioni, delle abitudini » (p. 291). E' una storia come processo, come dilatazione graduale dello spazio umano, come attenzione al dato reale, istituzionale, psichico, ambientale, che non può essere spezzato con un colpo di forza. Soljenitsin vuole escludere la sintesi ideologica, che pretende di far sorgere di colpo dalla storia l'*homo novus* costruito con mezzi politici. Nella concezione cristiana della realtà, l'uomo non è determinato dall'esterno, ma si costruisce all'interno. All'assioma positivistico del *marxismus vulgaris,* secondo cui l'uomo è un prodotto delle circostanze, un personaggio di Soljenitsin risponde che ciò sarebbe degradante.

Ma se l'uomo si costruisce dall'in-

terno, allora anche il mito della politica creatrice, il mito dell'ideologia viene meno. Non esistono mezzi sociali creativi, esistono solo mezzi personali. Soljenitsin ricorda un proverbio russo: « Una sola parola di verità ha più peso che non l'universo », e commenta: « Questo principio, da solo, batte in breccia la legge di conservazione della massa - energia » (p. 352). Ma la libertà di parola ha in sé un destino sacrificale: per questo « è solo con il sacrificio personale che si arriva a riformare il mondo che ci circonda » (p. 353). Solo questa prospettiva è *neghentropica*, nega cioè la legge di entropia che tende a degradare l'uomo in massa, a livellarlo ad un « essere generico », all'unità insignificante in una somma di eguali. E' considerando « biologicamente » (nel senso completo del *bios*) che si giunge a comprendere come l'atto personale causi più radicalmente e più profondamente della potenza collettiva.

La potenza collettiva ha per sé l'apparenza, ma l'atto personale può elevarsi sino alla regione teandrica, che è il fondamento dell'essere, ed applicare al mondo le energie soprannaturali di grazia, l'effusione che sorge dalle missioni del Verbo e dello Spirito, su cui la creatura si posa.

Il Clément restituisce l'opera del Soljenitsin ad un universo spirituale che la alimenta e la sottende; perciò la rende più comunicabile.

Priva di polemica, anche se densa di lotta spirituale, l'opera di Soljenitsin non designa avversari. Essa ha messo a frutto lo stesso marxismo per costruirsi, ha ritrovato in Lenin dei momenti in cui l'esigenza di verità assoluta si fa strada quasi allo stato puro, in modo che egli stesso diviene, in qualche occasione, testimone della verità come sorgente unica della liberazione.

Abbandonare il mondo dell'ideologia e della politica ideologica, riducendo le strutture sociali al loro carattere originario di limite inferiore della possibilità dell'uomo (e non di vertice di essa), significa veramente avere « pace con tutti », secondo l'insegnamento apostolico. L'occidente potrebbe conoscere oggi una tale lucidità spirituale? Il paradosso dell'occidente è che oggi il mondo ecclesiastico, sia quello cattolico sia quello protestante, è divenuto luogo di elezione della politica ideologica. Alla passività della gerarchia orientale verso la politica ideologica di Stato corrisponde in occidente la recezione della ideologia politica nella teologia, nel pensiero, nella prassi ecclesiastica con la rassegnazione, il compromesso e il lamento delle gerarchie.

Nonostante le apparenze, l'occidente, religioso e laico, teme sopra ogni cosa quella « tensione tra il regno di Dio e quello di Cesare, che conserva agli uomini la loro statura spirituale, il loro doppio radicamento in cielo e in terra » (p. 343). L'occidente combatte la testimonianza di Soljenitsin (e quelle che essa può suscitare) con i premi letterari; ciò rende la testimonianza stessa più difficile. E forse proprio per questo lo scrittore russo è stato esiliato.

G. B. B.

MAITRE ECKHART: « SERMONS » - traduzione dal tedesco di Jeanne Ancelet - Hustache - Seuil, Paris 1974, pp. 247.

La grande edizione tedesca dell'*Opera omnia* di Meister Eckhart, in corso di pubblicazione a cura di Joseph Quint, comprende già due volumi dedicati alle prediche in lingua tedesca. 59 prediche sono già state edite criticamente, con traduzione in tedesco moderno. La Ancelet-Hustache, che da tempo procura di introdurre Eckhart nella cultura francese, ha tradotto, sulla edizione del Quint, i primi trenta sermoni. Il libro si presenta come un primo volume, e mostra l'intenzione della traduttrice di seguire la opera sulla base della nuova edizione tedesca.

I Sermoni tedeschi, da cui furono estratte numerose proposizioni censu-

rate sia a Colonia sia ad Avignone, consentono una visione d'insieme del pensiero di Meister Eckhart.

Eckhart parte da due principi tomisti. Il primo principio è che le creature in Dio sono Dio. Ad ogni creatura corrisponde in Dio in quanto causa totale un'idea e quest'idea non si distingue essenzialmente dall'essenza divina. Il secondo principio tomista è che le idee divine della creazione appartengono all'essenza divina in quanto compresa (*ut intellecta*).

Ma i due principi tomisti vengono ordinati da Eckhart in funzione di altri principi. Il primo principio è la negatività del creato. Tra essenza divina e creatura vi è una caduta. « Tutto ciò che è temporale è lontano da Dio e gli è straniero » (*Sermone X*, p. 111). « Tre cose ci impediscono di intendere la parola eterna. La prima è la corporalità, la seconda la molteplicità, la terza la temporalità » (*Sermone XII*, p. 121). Eckhart esprime la negatività del creato affermando che la creatura è un puro niente. « Tutte le creature sono un puro niente. Io non dico che esse siano minime o qualche cosa: esse sono un puro niente » (*Sermone IV*, p. 65). E il niente delle creature corrompe: « Le creature corrompono perché esse sono niente: il niente è una deficienza e macchia l'anima. Tutte le creature sono un puro niente: né gli angeli né le creature sono qualche cosa. Esse corrompono, perché sono fatte di niente » (*Sermone V*, p. 71). Il niente è ontificato e diviene un principio negativo. Mentre la dottrina delle idee divine è nel tomismo un ponte tra il creatore e la creatura, in Eckhart è uno strumento per negare l'« entità » del finito ed affermarne la negatività ontica.

Il secondo principio secondo cui Eckhart interpreta la dottrina tomista, è ciò che potremmo chiamare un certo subordinazionismo trinitario.

Eckhart non ha recepito le due principali innovazioni della teologia tomista della Trinità. Non conosce la dottrina delle Persone come relazioni sussistenti né quella delle appropriazioni.

La prima di queste innovazioni consente di escludere dal riconoscimento del Padre quale principio ogni traccia di subordinazionismo; la seconda evita di confondere gli attributi essenziali (intelligenza, volontà) con quelli personali (il Figlio come Parola, lo Spirito come Amore).

Queste innovazioni tomiste tolgono ogni possibile lettura subordinazionista ed ogni confusione tra essenziale e personale che potevano venire da un fraintendimento del carattere analogico delle triadi agostiniane dell'anima (*mens, notitia, amor; memoria, intellectus, voluntas*) riferite alla Trinità.

Eckhart non tiene conto di questi principi e giunge a porre le Persone ad un livello inferiore all'Essenza divina.

Eckhart parla dell'« Uno nella sua semplicità, senza modo né proprietà, là dove non è né Padre né Figlio né Spirito Santo e dove è qualche cosa che non è né questo né quello » (*Sermone II*, p. 56). Dio è presente nell'anima secondo l'Essenza, non « in quanto egli possiede un modo e la proprietà delle Persone » (ib.). Dio è un « Unico senza modo e senza proprietà » e l'essere presente nel « castello forte » dell'anima « gli costa tutti i suoi nomi divini e la proprietà delle Persone » (ib.). Eckhart sembra dunque sostenere la distinzione reale tra Essenza divina e Persone, ponendo le Persone su un piano « inferiore » rispetto all'Essenza divina.

Ciò conduce ad una conseguenza paradossale: siccome le idee divine del creato sono identificate da lui con l'Essenza divina (e in ciò segue la tradizione tomista), allora l'essenza increata dell'anima (l'idea divina della anima) è da lui posta su un piano superiore alle Persone divine. Dio può penetrarvi solo in quanto Essenza, in quanto Unità, non in quanto Trinità.

La distinzione reale tra Essenza divina e Persone divine si connette poi ad un'altra difficoltà. La mancanza di comprensione della teologia tomista dell'appropriazione conduce a confondere gli attributi personali con quelli essenziali: così la coppia Pa-

dre-Figlio viene intesa, in modo neoplatonico, come coppia Essenza-Intelletto: « La beatitudine di Dio risiede nell'operazione verso l'intelletto interiore in cui risiede il Verbo » (*Sermone IX*, p. 104). Tale teologia trinitaria si ripercuote poi nella teologia dell'anima. Nel « castello forte » dell'anima (l'anima in quanto increata) abita sola l'Essenza divina, e là, dall'Essenza divina, nasce il Figlio. Perciò « il giorno di Dio è quello in cui l'anima si trova nel giorno dell'eternità, in un istante essenziale, e là il Padre genera il suo unico Figlio in un istante attuale e l'anima rinasce in Dio » (*Sermone X*, p. 109).

L'anima è secondo il suo « castello forte » increata e increabile, una sola cosa con l'Essenza divina (l'« istante essenziale »); ma in quanto l'anima è diversa dal suo essere essenziale, divino, essa deve « rinascere »: il suo essere creaturale viene redento, quando l'anima abbandona ogni proprietà e si riunisce nel suo fondo essenziale. Allora l'anima coincide con il Figlio unico: « L'uomo deve vivere in un modo tale da essere una sola cosa con il Figlio unico, da essere il Figlio unico. Tra il Figlio unico e l'anima non vi è distinzione » (*Sermone X*, p. 110).

Le conseguenze si fanno sentire sul piano della vita spirituale e della vita morale. Eckhart giunge alla negazione della preghiera di domanda, perché questa implica una diseguaglianza tra Dio e la creatura: « Se io ricevessi qualcosa da Dio, sarei al di sotto di Dio come un servitore e lui, donando, sarebbe come un padrone. Non dobbiamo essere così nella vita eterna » (*Sermone VI*, p. 86).

Il fondo increato dell'uomo è l'Essenza divina, perciò non vi è altro rapporto possibile che di identità nella vita eterna, cioè nella vita che è da sempre oltre il tempo. S. Paolo « non diede mai nulla a Dio, non ricevette mai nulla da lui; è un uno ed una unione pura » (*Sermone XII*, p. 122). L'uomo creato deve rifluire nel castello interiore, divenire una sola cosa con il suo essere increato: « L'occhio con cui vedo Dio è l'occhio stesso con cui Dio mi guarda: il mio occhio e l'occhio di Dio non sono che un occhio e una visione, una conoscenza ed un amore » (*Sermone XII*, p. 123).

La coessenzialità dell'uomo e di Dio è espressa nei *Sermoni* in termini sempre più forti: « Non basta all'uomo nobile ed umile essere il Figlio Unico che il Padre ha eternamente generato, vuole anche essere Padre ed entrare nella medesima similitudine con la Paternità eterna e generare colui da cui è eternamente generato » (*Sermone XIV*, p. 136). In quanto Essenza divina, l'uomo è una sola cosa con il Padre e genera il Figlio. La coessenzialità è espressa in una forma ancora più netta: « Tutto ciò che l'uomo opera, Dio l'opera, perché la mia umiltà dona a Dio la sua Deità » (ib., p. 137).

E ancora: « L'uomo umile ha Dio in suo potere, tanto quanto Dio ha potere su se stesso... Se quest'uomo fosse in inferno, Dio dovrebbe andarci anche lui... Dio dovrebbe farlo necessariamente, sarebbe costretto a farlo, perché quest'uomo è l'essere di Dio e l'essere di Dio è quest'uomo » (*Sermone XV*, p. 141). La coessenzialità dell'uomo e di Dio non potrebbe essere espressa con più forza. L'uomo giusto è colui che rinuncia ad ogni determinazione creaturale, e si riunisce interamente al suo essere increato. La trascendenza dell'Essenza sulle Persone viene espressa con ancora maggiore evidenza: « Tu devi amare lo Spirito Santo come è nell'Unità, non come è in se stesso; (devi amarlo) là dove è gustata nel medesimo tempo la bontà di Dio, cioè esclusivamente nell'Unità » (*Sermone XV*, p. 410). Il Sermone XVI rivela ulteriormente la debolezza della teologia trinitaria di Eckhart: il Figlio immagine del Padre « sgorga immediatamente dalla fecondità della natura » (p. 150). Il Figlio è visto come l'immagine dell'Essenza, non come l'Immagine del Padre (*Sermone XVI* b, p. 150).

La confusione tra la persona del Padre e l'Essenza divina appare in una forma particolarmente chiara nel *Sermone XXVII*. Il Padre ha dato al

Figlio la sua natura propria: « La natura propria del Padre, che è di generare, non è altro che Dio. Io ho detto che il Padre non ha trattenuto niente per se stesso. Sì, io dico: la radice della Divinità egli la esprime assolutamente nel Figlio » (p. 227). La proprietà personale del Padre (il generare) è definita come una proprietà della natura divina, ed è perciò comunicata al Figlio.

Anche l'unità tra Essenza divina ed essenza umana trova espressioni forti. L'anima « non vuole Dio in quanto è Spirito Santo, in quanto è Figlio; essa fugge il Figlio. Essa non vuole nemmeno Dio in quanto è Dio... Essa lo vuole in quanto è Padre » (*Sermone XXVI*, p. 220). Qui sono espresse le tesi fondamentali di Eckhart: la distinzione tra Essenza e Persona, la fusione tra Essenza divina e Paternità, l'identificazione tra essenza umana ed essenza divina. L'anima è Unità nell'essenza divina, e in essa genera il Figlio (e se stessa come Figlio): « Io ho eternamente riposato e dormito nella conoscenza segreta dell'Eterno Padre, rimanendo interiormente inespressa. In questa purezza egli mi ha eternamente generata come il suo Figlio unico nella medesima immagine della sua eterna Paternità, affinché io sia Padre e generi colui da cui sono stata generata. Nel medesimo tempo che egli genera il suo Figlio unico in me, io lo genero a mia volta nel Padre » (*Sermone XXII*, p. 194). In questa prospettiva il creato non appare solo come niente, ma come menzogna: « In tutto ciò che è creato, come ho detto sovente, non vi è verità » (*Sermone XXVIII*, p. 233).

L'aver pensato la relazione trinitaria Padre-Figlio nei termini della coppia neo-platonica Uno-Intelligenza, conduce ad una concezione del creato come caduta. E' singolare come Eckhart descriva l'infusione dell'anima nel corpo dell'uomo: « Quando il bambino è concepito, nel corpo di sua madre, ha organizzazione, forma e struttura. Resta così quaranta giorni e quaranta notti. Il quarantesimo giorno, Dio crea l'anima in un momento più rapido di un istante. L'opera della natura sparisce completamente... e tutto è restituito nell'anima ragionevole » (ib.). Corpo e anima sono principi antitetici, l'una compare solo al prezzo della « negazione » dell'altro.

Una metafisica dell'Unità conduce a definire la pluralità come il non-essere, come « caduta ». Eckhart non giunge mai alle conclusioni metafisiche della sua impostazione, non ci offre una metafisica della creatura. I *Sermoni* lasciano perciò aperto il dubbio se il pensiero eckhartiano sia veramente un pensiero segnato dal Cristianesimo, o se invece la dialettica dell'Uno e del molteplice si sia semplicemente velata con il linguaggio trinitario.

Anche il benevolo commentario della Ancelet-Hustache non vale a dissimulare la radicalità dell' interrogativo.

Un' ultima notazione: la dialettica Uno-molteplice è binaria. Non è un caso che siano particolarmente rari e poco significativi gli accenni dei Sermoni allo Spirito Santo.

G. B. B.

CARLO BUZZETTI: « La parola tradotta » - Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura - Morcelliana, Brescia 1973, pp. 390.

L'autore è mosso da un problema di natura pastorale, ma di cui egli fa immediatamente rilevare la dimensione strategica, il significato culturalmente decisivo per la vita ecclesiale: il problema delle traduzioni della Sacra Scrittura. La soluzione data con la Vulgata e con la sua autenticità di tipo giuridico dal Concilio di Trento, che codificava quasi un millennio di uso esclusivo della versione geroni-

miana nella Chiesa, è infatti stata superata con una decisione così significativa e carica di mutamento come l'introduzione della lingua corrente nella liturgia. Ciò ha riofferto la percezione e la comprensione del testo biblico alla comunità dei fedeli, senza la mediazione dell'omelia o dell'interpretazione del presbitero; ha aperto il problema della omogeneità delle traduzioni nelle varie lingue; ha proposto la via della traduzione ecumenica della Scrittura per ogni paese, ecc.

A questo tipo di problemi l'autore offre una soluzione: la traduzione della Bibbia in linguaggio corrente.

Le motivazioni si situano sul piano della teoria letteraria, ma si rifanno a una teoria del rapporto tra Parola di Dio e Scrittura, che offre la fondazione teologica della soluzione proposta. Le discipline e i punti di vista che l'autore incrocia nel suo cammino sono vari. Egli deve rifiutare l'approccio al problema del linguaggio fatto dalla linguistica contemporanea, nella misura in cui questa intende ciascun linguaggio come un sistema di funzioni ad esso esclusivamente proprie, e quindi incomparabili a quelle di ogni altro linguaggio. L'ammissione tuttavia di « universali linguistici », cioè di « elementi comuni all'esperienza di tutti gli uomini denominati equivalentemente in tutte le lingue », così come l'universale articolazione in segni e fonemi. che la linguistica inizia a riconoscere, gli sembra sufficiente per una riconciliazione tra questa e l'arte della traduzione. La possibilità del tradurre è pure negata da quelle posizioni di storia della cultura, che ritengono le particolarità linguistiche funzione delle visioni del mondo dei popoli che hanno prodotto quel determinato linguaggio, e quindi i dati culturali come non mediabili dalla traduzione.

La critica del Barr sgombra il terreno da queste posizioni (proprie di chi contrapponeva l'ebraico al greco, come lingue espressioni di opposti sistemi di pensiero), così come la critica del Mounin è servita al Buzzetti per determinare la validità dell'orizzonte proprio della linguistica.

La « nuova ermeneutica » filosofica e teologica non si è impegnata sul piano della traduzione, come egli fa giustamente notare: sicché Gadamer, Ebeling e Fuchs non rientrano tra gli autori con cui il Buzzetti si confronta. Il suo punto di riferimento sono piuttosto degli esperti etnologi-linguisti, dei traduttori, come in particolare il Nida e il Wonderly, ed è a questi che il Buzzetti si rifà direttamente.

Dal Nida egli riceve l'indicazione relativa ai due modi fondamentali del tradurre: quello chiamato dell'equivalenza formale e quello chiamato dell'equivalenza dinamica.

Nel primo caso, « tutti gli sforzi sono tesi verso l'originale e la traduzione tende a riproporlo in ogni suo aspetto » (p. 137). Nel secondo caso, « il testo deve subire una trasformazione tale da mettere il lettore nelle stesse condizioni di "un destinatario originale" » (p. 140).

L'autore critica ambedue le possibilità nella loro forma « pura », perché la prima « sacrifica la situazione e il valore originario e salva il testo », mentre l'altra « diventa una *tradizione* di idee, sentimenti, esperienze, ma non più, propriamente, di testi » (p. 147). Vi è dunque un « pluralismo di possibilità » e la possibilità di scelte equilibrate. I criteri che permettono di determinare la prevalenza della prima o della seconda possibilità di traduzione sono determinati dalla natura del messaggio di cui il testo è portatore, dagli scopi del traduttore, dal tipo di recettori cui la traduzione è destinata. Per la Bibbia, il cui messaggio non è di « impegno tipicamente culturale » e invece « deve in qualche modo riuscire a "valere" per i recettori », è preferibile « un buon grado di equivalenza dinamica » (p. 156). Il tipo di linguaggio da scegliere è quello che può occupare « lo spagio di una *koiné* », situato tra un « livello socio-culturale alto » e un « livello socio-culturale basso » di linguaggio, vicino al limite di recezione del « livello socio-culturale basso » (p. 196).

Gli esempi portati dal Buzzetti presentano scarsa difficoltà sinché si ri-

feriscono a passaggi narrativi, a clausole introduttive o di cerniera. Tutti i testi tradotti che l'autore adduce, sono di questo tipo, salvo uno: il difficile testo di Romani III, 23-26. Ma qui appaiono le difficoltà. Tradurre, invece di « grazia », « puro favore da parte sua », impoverisce il senso e rasenta la banalità, Tradurre, invece di « giustifica », « Dio trasforma tutti in uomini senza peccato » conserva un ampio margine di equivoco: può essere inteso nel senso che rende tutti gli uomini virtuosi, oppure che non considera più in alcun modo la qualità etica dell'azione. Tradurre, invece di «strumento di propiziazione», «Dio ha preso Gesù e lo ha presentato, coperto di sangue, come strumento di perdono », perde il senso sacrale e sacrificale del termine, mette l'accento sulla materialità dell'essere insanguinato, e associa questa visione macabra al perdono di Dio. Tradurre, invece di « giustificare chi si fonda sulla fede di Gesù », « eliminare i peccati di coloro che hanno la fede in Gesù », conduce ancora una volta all'equivoco sopra ricordato.

In breve: il linguaggio corrente banalizza, non traduce. Vi è un universo di concetti biblici, relativi al Mistero di Dio e dell'uomo in Dio, che non possono essere resi con il linguaggio corrente; non possono, vorremmo dire, fisicamente. Lo spazio di inintelligibilità, che questi concetti conservano per il lettore non preparato, può essere colmato o dalla nota o dalla parola del predicatore, ma non è in sé privo di senso: serve a far risaltare la differenza tra l'ordine divino e teandrico, cui la Scrittura si riferisce, e l'ordine storico, in cui il recettore è situato. E' nello stacco esistente fra un ordine e l'altro che si ha la chiave per una attenzione propriamente spirituale. Il fatto che la Chiesa abbia letto per tanti anni la Bibbia nella liturgia in una lingua morta (fatto inspiegabile per il Buzzetti) risulta comprensibile solo quando si rifletta che l'attenzione spirituale ha caratteri diversi dall'attenzione culturale o da quella pratica.

Potrebbe essere invece interessante il metodo, tentato dal Nida e dal Wonderly, e che il Buzzetti riferisce, dello smontaggio: un metodo che distingue le funzioni linguistiche delle parole presenti o implicite nel testo in esame e le combina secondo un criterio puramente funzionale. Le quattro fasi di analisi, smontaggio (in funzioni: ciò conduce a proposizioni semplicissime), traduzione delle frasi « smontate » e infine ricostruzione del testo, costituiscono un procedimento tecnicamente efficace.

Il tema della *koiné* è ripreso in un capitolo successivo, in cui la Scrittura viene vista come il « linguaggio di una comunità ». Le comunità messe in parallelo quali comunità-modello per la comunità liturgica sono la scuola e la famiglia.

L'autore preferisce un linguaggio di tipo più familiare, perché la dimensione « impegnata » della comunità liturgica ricorda più la famiglia di quanto non la ricordi la dimensione « informativa » della scuola. Il testo proposto come modello di questo linguaggio (una versione di Isaia, XL, 27-31) sostituisce « Israele » con « amico », traduce « Dio d'eternità è Iahvé » con « Dio è per sempre il nostro Dio », e così via. Una parola potente viene svilita, ridotta a una pia canzoncina, in cui ci si assicura che « Dio... non s'è distratto ».

Sin qui il libro avrebbe più il carattere di un saggio di teoria della letteratura che propriamente di teologia, pur avendo ad oggetto la Bibbia. Ma l'autore tenta poi una fondazione specificamente teologica del suo criterio di traduzione, dando una definizione di ispirazione biblica. Egli distingue tra Scrittura e Parola di Dio (ciò non è una novità, dopo Barth). Nel senso del Buzzetti, la Scrittura « è soprattutto una memoria - testimonianza, voluta da Dio, di certi eventi e del significato che la fede di una comunità ha scorto in essi » (p. 370). La « fissazione scritta, da parte della comunità credente, della testimonianza di fede, può essere detta « parola di Dio » ad un titolo del tutto particolare, perché il fatto mondano che Dio sceglie per manifestarsi è in que-

sto caso una parola umana autentica» (p. 368).

La «parola di Dio» sembrerebbe in senso proprio «fuori» della Scrittura, nell'evento stesso; da parte loro, la parola del profeta o lo scritto dell'agiografo possono essere detti «di Dio», solo in quanto da Dio voluti. La Scrittura in se stessa è opera esclusiva «della fede della comunità» ed è qualificata «dalla fede delle generazioni successive che essa vuole suscitare ed incrementare» (p. 369).

La Bibbia rimane, dunque, sempre «al di qua» della Parola di Dio, il suo «significato» non può essere che interamente umano, il mistero rimane inaccessibile. Dio è autore della Bibbia solo perché volle che gli agiografi scrivessero. Ma come allora la Scrittura si può distinguere dalle altre opere e dagli altri libri dell'uomo, dalle altre opere e dagli altri libri del credente?

Se la profezia e la Scrittura non possono essere operazioni appartenenti all'ordine della teandria, non vi è nemmeno un mistero divino teandrico presente nelle parole della Scrittura. Se Dio non ne può essere il Soggetto, non ne è nemmeno l'Oggetto. La Scrittura è allora umanamente manipolabile, deve essere ricondotta, in ogni generazione, ad essere una testimonianza della comunità.

La teoria della *koiné*, del linguaggio scuola-famiglia, etc., i salmi che suonano filastrocche, tutto si fa possibile, teologicamente motivato. La «grazia» diviene il «favore» (speriamo che «elezione» non divenga «raccomandazione»), la «redenzione» diventa «liberazione», etc.

Perché parlare il linguaggio del Mistero, visto che siamo, è il caso di dirlo, in famiglia? Può essere che così sia più facile «capire»; ma «capire» che cosa?

Il Mistero teandrico, ridotto al linguaggio corrente, che non ne sottolinea la natura diversa dall'esperienza quotidiana, finisce davvero con il cadere, contemporaneamente, sotto le categorie dell'ovvio e del singolare: un paradosso infecondo.

G. B. B.

WOLFGANG WICKLER, «Biologia dei dieci comandamenti», trad. L. Tosti, Armando, Roma 1973, pp. 206.

Norberto Bobbio ha avuto occasione di scrivere che «attorno alla legge naturale si riuniscono soltanto più i dotti nelle accademie e nei congressi, come anatomisti attorno a un cadavere». L'inequivocabile frase di Bobbio, anche se non la si condivide, mette in rilievo almeno un punto irrefutabile, che cioè la difesa del «diritto naturale» (sia esso interpretato nell'accezione antica, come partecipazione degli esseri viventi all'ordine razionale dell'universo, sia esso recepito nell'accezione del giusnaturalismo moderno come disciplina razionale, indipendente dall'ordine del cosmo e da Dio stesso, indispensabile ai rapporti umani) è, attualmente, compito tra i più gravosi e anche, forse, tra i più ingrati.

Un tentativo in tal modo è compiuto, percorrendo una, per così dire, inconsueta via etologica, da Wolfgang Wickler nel libro che esaminiamo. Wickler, allievo di Konrad Lorenz, si propone, infatti, di giustificare, sul piano biologico, i comandamenti mosaici (p. 187). E' ovvio che agire in tal senso significa, sostanzialmente, ricercare una base «naturale» alla norma positiva del decalogo, significa cioè ricercare il «diritto naturale» che si trova a fondamento del decalogo. Di un decalogo, però, da cui (come giustificato a p. 51) sono stati tolti i primi tre comandamenti direttamente rivolti a Dio. Questo non perché Wickler si ponga in una prospettiva areligiosa, ma, al contrario, perché vuole pur sempre salvare la specificità del dato rivelato, cioè la sua origine trascendente.

Ma se le cose stanno così, in che senso può essere lecito indagare «biologicamente» sugli altri comandamenti di Dio? Wickler non elude il problema, anzi cerca di rispondervi anche partendo dall'interno di una visione teologica; e qui val la pena di ripor-

tare l'intera argomentazione: « Dicono costoro [i teologi che si rifanno alla visione di Alberto Magno]: nell'ordinare al loro scopo rispettivo le creature irrazionali per mezzo della necessità naturale o delle leggi naturali, il Creatore si rivela nella natura alla mente che indaga. Perciò, accanto alla rivelazione soprannaturale, che ci è accessibile nella Scrittura e nella Tradizione, c'è la « rivelazione naturale », che non rappresenta un semplice duplicato di quanto ci è stato rivelato soprannaturalmente, ma contiene bensì particolarità e integrazioni che non potremmo reperire in nessun' altra fonte. In accordo con questo indirizzo, le cose create di questo mondo le si può concepire come indicatori stradali che Dio dispone per la nostra cosciente attività conforme al suo volere. In tal modo le acquisizioni della medicina, della biologia e dell'indagine comportamentale influenzano le vedute morali della filosofia e della teologia » (pp. 27-8). Rifacendosi alla veneranda teologia delle « vestigia divine » Wickler giustifica l'ortodossia di una indagine etologica atta a vagliare il fondamento « biologico » dei comandamenti.

Ma noi ci chiediamo: una simile « decapitazione » del decalogo, cioè il togliere da esso i precetti rivolti direttamente a Dio, non comporta di già un allontanamento, a nostro avviso definitivo, dal decalogo stesso che trova, in accordo con la rivelazione monoteista del Dio d'Israele, il suo unico ed esclusivo fondamento nella premessa: " Dio pronunciò queste parole: « Sono io Jahvé tuo Dio che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù »" (*Es.*, XX, 1-2)?

Tralasciando l'interrogativo che ci siamo ora posti continuiamo ad esaminare il libro. Accertata la liceità dell'indagine Wickler intraprende l'esame di ogni singolo comandamento e trova che esso ha riscontro non solo in varie tradizioni umane ma anche presso vari gruppi animali. Ma qui l'analisi (e mostra di esserne consapevole, a tratti, lo stesso autore) pecca « per eccesso ». Infatti nel mondo animale non si riscontra solo il comportamento conforme alla norma ma anche un comportamento che le si oppone. Ci sono animali che rispettano gli anziani e animali che li abbandonano, ci sono animali che non uccidono i consanguinei e animali che invece li uccidono, e via dicendo. Ma anche questo andare contro la norma è, in certo qual senso, necessario al procedere del discorso. Per chiarificare quel che andiamo dicendo ricorriamo ad un esempio. Wickler esamina (pp. 117-124) il comandamento che ordina di non mentire. Ora perché esso abbia un riscontro etologico nell'ambito del regno animale bisogna concedere anche all'animale la capacità di mentire. E' palese, infatti, che i comandamenti, in quanto (ad eccezione del terzo e del quarto) espressi in forma negativa di proibizione, presuppongono la possibilità da parte dell'uomo di peccare, di un peccato che non è solo d'omissione ma che consiste nel compiere effettivamente l'azione condannata. Il comandamento che vieta di mentire implica la capacità di mentire, ma, normalmente, si nega all'animale questa capacità.

Wickler mostra, allora, con alcune illustraziohi che vari animali hanno invece questa possibilità: « Una volta la volpe mamma aveva pigliato un bel pezzo di formaggio. Un volpacchiotto le saltò addosso abbaiando ed essa lasciò cadere la preda. Il piccolo si fermò accanto a quest'ultima (...) dopo di che cominciò a mangiare. La mamma fece qualche passo all'intorno e si mise a guardare. All'improvviso alzò il muso ed emise, ripetutamente e acuto, il grido d'allarme. Il volpacchiotto abbandonò subito il formaggio e sparì lestamente fra le rocce. La femmina si slanciò sul cibo e lo divorò. Anche altre volte, la femmina allontanò i suoi figli con il suo grido d'allarme, perché aveva voglia di mangiare in santa pace quello che aveva procurato » (p. 120). Ma la volpe capace di mentire s'accorge che non può mentire di continuo senza correre il pericolo di rendere inefficace, come il pastorello della favola, il proprio gri-

do d'allarme; da qui il comando di non mentire. L'argomentazione prova però troppo. In sostanza quel che rimane impresso è che l'animale è in grado di mentire. Ma allora si potrebbe dire che non solo il comportamento conforme alla norma ma anche la trasgressione della norma ha un fondamento « biologico ». Queste, però, sono proposizioni che s'annullano a vicenda.

Tutto il libro procede secondo la falsariga qui indicata, cosicché quel che riesce veramente a dimostrare non è tanto il fondamento biologico dei comandamenti, quanto il fatto che ad ogni comportamento umano corrisponde, in una certa misura, un comportamento animale. In altri termini prova che tra uomo e animale le differenze non sono così numerose (anche se questo non significa ancora qualitativamente meno rilevanti) quanto si ritiene normalmente.

L'autore, tuttavia, pone una netta e precisa distinzione tra uomo e animale. Ad esempio, in un passo, in cui respinge la validità delle norme che proibiscono determinate tecniche anticoncezionali, sostiene: « Vorrei affermare piuttosto, che una generale proibizione dell'uso di contraccettivi, quale è stata ripetutamente espressa dal Papa attuale, è sprovvista di ogni fondatezza basata su di una qualche legge naturale, ed è quindi antinaturale, e ciò anche se si fa riferimento alla particolare natura dell'uomo, giacché, a differenza del resto della creazione, egli non è soggetto alla « terra », ma deve invece dominarla » (p. 144-5). L'accettare però questa specifica particolarità dell'uomo, oltre ad essere in grado di giustificare, partendo da diversi punti di vista, anche altre cose (compresa la proibizione dei contraccettivi), ci sembra che costituisca il più forte nemico ed il maggiore ostacolo ad ogni indagine d'etologia applicata, compresa, quindi, anche quella del Wickler.

Riportando, nel concludere, la nostra attenzione di nuovo sul « diritto naturale », ci pare che storicamente, a partire dall'*Esprit des lois*, il più tenace avversario delle teorie giusnaturaliste sia stato il venire a contatto con tradizioni sempre più lontane da quella occidentale: ora un ulteriore allargamento di questi riferimenti anche al mondo animale non ci pare la strada più efficace per difenderle. Vero è che, come si accennava all'inizio, una simile difesa ormai è, se non impossibile, certo estremamente ardua. Del resto possiamo veramente conoscere il mondo animale? Un grande biologo vivente, Adolf Portmann (cfr. *Le forme viventi*, Adelphi, 1969), afferma che, proprio in virtù del « progresso » delle scienze, dobbiamo essere consapevoli del largo posto che nel mondo animale hanno ancora il « meraviglioso » e il « misterioso ».

P. S.

UGO SPIRITO: « DUE FALSE SCIENZE (La sociologia - la psicanalisi) » - Biblioteca di scienze storiche e morali a cura di Lido Chiusano e Vittorio Stella - Bulzoni Editore, Roma 1973, pp. 146.

Negando alla sociologia la qualifica di scienza, Ugo Spirito ne puntualizza anzitutto il carattere dispersivo e la mancanza di un obiettivo unitario: difficile è dare una definizione di sociologia, facile rilevarne la superficialità dei concetti e dei risultati. Per l'autore, il sociologo è un dilettante che si inoltra avventurosamente in un campo di studi senza confini. « Tutti vogliono fare sociologia », rileva, « proprio perché nessuno sa con precisione che cosa essa sia » (p. 44). Una ragione di ciò è che il fine di un'indagine sociologica consiste nel sapere già in partenza che cosa si vuole dimostrare. E' un fatto che con il pretesto dello studio sociale circolano oggi dei concetti veramente banali, spesso enunciati, dice l'autore, da

« presunti scienziati » giunti non si sa come a fama mondiale. Le affermazioni più gratuite trovano una veste pseudo-scientifica e vengono accettate senza verifica nell'attuale processo di cultura di massa. Dice Ugo Spirito che questa pseudoscienza deve essere smascherata: la sua pretesa di conoscere le ragioni delle situazioni sociali si affida al pressappochismo anziché a valide basi logiche. E' provato, infatti, che la sociologia fa volentieri a meno « di una scaltrita consapevolezza storica e di una rigorosa mentalità speculativa » (p. 45), cosicché ognuno può improvvisarsi competente in scienze sociali e contrabbandare impunemente conclusioni sicuramente contingenti.

La superficialità e il principio utilitaristico prevalenti nella sociologia sarebbero dovuti, secondo l'autore, all'ondata di americanismo che ha invaso l'Europa dalla fine della seconda guerra mondiale. Anzi, l'autore carica la dose definendo « incoscienti » i circoli culturali responsabili di aver accettato tali principi. « D'altra parte », ribadisce Ugo Spirito, « la reazione all'idealismo, propria degli studi filosofici di oggi, ha fatto smarrire anche in sede filosofica il rigore critico al quale eravamo educati, sì che neppure da quella parte può aspettarsi un qualsiasi freno efficace e una qualsiasi opera di revisione scientifica veramente valida » (p. 45). Comunque, siccome la filosofia trova sempre la sua validità almeno come « storia della filosofia », anche la sociologia potrebbe crescere in statura assumendo caratteri storici, e cioè tentando di essere obiettiva il più possibile.

La sociologia non è che un insieme di indagini sociali in campi specifici che per natura appartengono a discipline autonome. « Sociologico » è lo studio dell'ambiente naturale, della scuola, dell'arte, della politica, della letteratura, del costume e, in definitiva, di ogni campo dell'attività umana.

E' difficile oggigiorno distinguere nettamente i confini fra sociologia, scienza, storia e filosofia, cioè le quattro principali forme di conoscenza del reale. E l'autore invita ad esaminare l'origine storica e le motivazioni di queste quattro forme del sapere. Nel caso specifico, la sociologia nasce dal positivismo ed è volta a dimostrarne la validità, in antitesi con ogni altra teoria filosofica o religiosa. In un secondo tempo la sociologia non è più necessariamente un tentativo di dimostrare il positivismo, ma riesce ad adattarsi altrettanto perfettamente alla riprova di altre teorie dato, appunto, il suo carattere non scientifico, cioè non soggetto a leggi rigorose ed esplicite. Afferma Ugo Spirito: « Non sociologia, dunque, senza qualificazione particolare, bensì sociologia cattolica, sociologia marxista, sociologia storicista, sociologia empirica, e così via... Il mito della sociologia *neutra* è respinto sempre di più, come un'illusione superficiale e acritica » (p. 55).

Nel campo delle conoscenze umane lo studio della storia è rivolto all'avvenimento concreto, mentre la scienza considera principalmente un tipo di realtà astratta. Orbene, la dottrina comtiana ridusse ogni forma del sapere alla sociologia facendone la metafisica del positivismo. In questo modo la sociologia si rivelò un tentativo non riuscito di analizzare la realtà, ma, soprattutto, non fu in grado di pervenire a una sintesi convincente, sia per la sua frammentarietà, sia per la fragilità scientifica escludente all'esordio la possibilità di una filosofia in senso creativo. Perché, al di là di filosofia, storia, sociologia e scienza, l'unica forma possibile di conoscenza umana è quella che tutte le comprende e le identifica nella universalità. Tale identificazione è necessaria, irrinunciabile, ma non spetta alla sociologia, che, oggi, reclama per sé il compito di unificare tutte le altre discipline come metafisica della scienza, essendo la scienza l'unico sbocco apparentemente accettabile dell'odierna crisi di valori. In effetti, invece, la sociologia diventa studio storico delle varie epoche attraverso l'indagine sulle istituzioni politiche e sociali, gli sviluppi economici, i diversi tipi di cultura, gli usi e costumi morali e religiosi.

Nel campo del sapere è logico il passaggio dall'interpretazione sintetica a

quella analitica. Ma è la sintesi che costituisce l'esperienza determinante dell'atto conoscitivo umano, e come tale è posta oltre i limiti della scienza e della tecnica: è una esperienza filosofica. « Sono propriamente quattro queste scienze o esse sono riconducibili a una sola, da precisare meglio nella sua vera essenza, rendendo le altre semplici sinonimi di essa? » (p. 81), si chiede l'autore. La scienza, osserva, ha limiti di studio nella soluzione dei problemi connessi con la matematica, la fisica e le scienze naturali. La storia si ferma a determinati periodi storici e civiltà, esaminandone alcuni aspetti e trascurandone altri. Lo studio ideale della storia universale, cioè di ogni fenomeno, non può essere realizzato. La sociologia, si è visto, cerca di sostituire la filosofia tradizionale con il sapere scientifico, realizzandosi in termini scientifici, barcamenandosi « ambiguamente tra vari sistemi speculativi senza riuscire a realizzarne nessuno » (p. 87). La sintesi sociologica manca perché è assente il significato unitario. Non rimane che la filosofia, che è propriamente sintesi — o conoscenza globale —, caratteristica che la differenzia dalle altre scienze. Soltanto che oggi la filosofia « non riesce più a pervenire a quella definizione del tutto alla quale aveva creduto di poter giungere da Talete in poi... definisce, cioè, l'esigenza del tutto, ma non definisce il tutto » (p. 90). In altre parole, lo studio della filosofia subisce una compressione riduttiva dovendo arrivare a un'intesa con le diverse scienze e vivendo nella stessa tensione critica. Anche la filosofia è oggi una scienza specializzata, con i suoi strumenti di ricerca e le sue particolari finalità. « Il significato vero della fine della sintesi è soltanto nella trasformazione del concetto di individuo e nel conseguente spostamento verso un io sociale, come soggettività di carattere cosmico, destinato ad attuare un'altra sintesi, sotto forme diverse e sempre più adeguate alla complessità del reale » (p. 96).

Ora che anche la fiducia nel progresso scientifico sta crollando e non si ha idea di come sarà il futuro, si sente l'esigenza di una sintesi sostitutiva nuova e il riferimento ad un programma sociale inteso come « piano regolatore dell'umanità » è esplicito.

Ugo Spirito dedica meno spazio alla critica della psicanalisi, ma perché, in sostanza, ribadisce il concetto già espresso nei riguardi della sociologia. Psicanalisi e filosofia sono termini di identificazione, sebbene la psicanalisi parta da presupposti che non permettono la possibilità di una verifica logica. La psicanalisi implica una concezione materialistica della realtà: non v'è distinzione fra corpo e anima e così tutte le espressioni dell'attività umana vengono ridotte ai meccanismi dell'inconscio. Essendo incapace di mettere ordine nei suoi stati di coscienza, l'io pensante perde la propria identità, di modo che « la possibilità dell'autocoscienza è finita e la realtà acquista lo stesso carattere ignoto di tutto l'universo » (p. 108). In termini politici, dice Ugo Spirito, la perdita dell'identità dell'io apre la strada alla concezione marxista e quindi al comunismo concreto, cioè ad un fattore ideologico che invece di unire l'umanità la divide in due classi antagoniste « impegnate nell' eliminazione della parte avversa » (p. 110). Persa la propria identità, o autocoscienza, l'individuo viene assorbito dall'anonimato collettivo. La scienza della psicanalisi fu senza dubbio, dice l'autore, la filosofia del secolo ventesimo: essa segnò una svolta nel campo del pensiero speculativo. Ma finì presto per specializzarsi in un'indagine rivolta a scoprire particolari aspetti della psiche, con, in primo piano, l'interpretazione onirica da parte dell'analista. Ogni laureato in medicina o in filosofia può aprire uno studio psicanalitico ed effettuare consultazioni (non esiste in Italia una laurea in psicanalisi, materia che sfugge ad ogni controllo e disciplina), e, ciononostante, la psicanalisi gode del massimo credito presso l'opinione pubblica. Il paziente confida in senso assoluto nell'analista, rinunciando alla libertà di agire e di pensare, in un rapporto simile a quello fra schiavo e padrone, « un padrone che redime e uno schiavo che aspira ad essere re-

dento » (p. 121). A parte l'effettiva abilità dell'analista, variabile da soggetto a soggetto, la filosofia della psicanalisi si riduce a un lavoro di ricerca su base ipotetica, sperimentale e poco approfondita.

Chiude il libro uno scambio di corrispondenza epistolare fra l'autore e la Società psicanalitica italiana, la cui direttrice, Maria Luisa Astaldi, affida a Emilio Servadio il compito di controbattere le affermazioni di Ugo Spirito.

F. G.

KARL JOSEPH KLINKHAMMER: « ADOLF VON ESSEN UND SEINE WERKE. DIE ROSENKRANZ IN DER GESCHICHTLICHEN SITUATION SEINER ENTSTEHUNG UND IN SEINEM BLEIBENDEN ANLIEGEN. EINE QUELLENFORSCHUNG » (Frankfurter theologische Studien, 13) - J. Knecht, Frankfurt/M 1972, pp. XX + 434.

La storiografia mariana aveva già stabilito da tempo l'importanza decisiva di due certosini nelle origini e nei primi sviluppi della pia pratica del « Rosario ». Mancava però uno studio di tutto il contesto storico e delle varie responsabilità, delle intuizioni personali e degli influssi che hanno legato tra di loro Adolfo di Essen e Domenico di Prussia, e questi due monaci con la pietà popolare, soprattutto quella renano-fiamminga. Tale indagine è ora presentata dal Gesuita Klinkhammer che, in base a minuziose analisi di fonti d'archivio ed opere di spiritualità, tratteggia con chiarezza il quadro storico in cui si inserisce Adolfo di Essen. Perché soltanto partendo da questa base, si può comprendere adeguatamente l'opera di Domenico di Prussia e rendere precisi e sicuri alcuni giudizi che finora erano stati spesso formulati con riserve o in modo troppo generico e superficiale.

Dopo aver enumerato le opere dei due certosini, alcune delle quali sono andate perdute, e averne segnalato le fonti manoscritte sparse in varie biblioteche, l'A. espone i fatti più salienti che hanno caratterizzato la vita di Adolfo. Nasce molto probabilmente da un'antica famiglia nobile tra il 1370 ed il 1375 a Essen. Entrato nel 1398 nella certosa di Sant'Albano a Treviri, vi svolge la funzione di Priore dal 1409 fino a quando è chiamato quale superiore in una nuova fondazione presso Sierck (verso il 1415).

In questi ultimi anni — e in seguito al ritorno di Adolfo a Treviri — inizia una preziosa collaborazione tra Adolfo ed alcune grandi personalità della riforma ecclesiastica contemporanea al Concilio di Costanza: basti ricordare il benedettino Giovanni Rode, abate di S. Mattia a Treviri e già monaco certosino, e lo stesso arcivescovo di Treviri, Otto von Ziegenhain. Nello stesso tempo è pure notevole l'influenza religiosa esercitata da Adolfo sulla nobiltà lotaringia. Dopo un breve esilio nella certosa di Liegi (1434-1437) e due ultimi anni passati a Treviri, Adolfo muore di peste il 4/6/1439.

Una seconda parte del lavoro introduce più direttamente nella storia delle origini del Rosario. Ma anche qui sono necessarie alcune osservazioni preliminari. Dopo aver distinto le due principali forme moderne di questa preghiera, quella « romana » (che si segue anche in Italia) e quella « germanica » (recita di alcune preghiere, tra cui il Credo, prima del Rosario; ricordo del mistero ad ogni Ave, in modo che il mistero stesso sia messo in relazione con il Gesù che conclude la salutazione angelica), l'A. ricorda alcune opinioni errate sulle origini di questa pratica. Si tratta principalmente di due ipotesi — date però per certe dai loro assertori — secondo le quali il Rosario sarebbe « nato » presso le Domenicane di Töss (Winterthur) o sarebbe stato ideato dal certosino Enrico Egher di Kalkar, autore tra l'altro di un « *Psalterium Christoferae virginis Mariae* » che però

non ha nulla a che vedere con i Salteri mariani e le loro 150 Ave Maria.

Interessanti sono pure le idee maestre che hanno determinato la pietà di alcune confraternite, quali principalmente la « Confraternita del Rosario » (Colonia 1475) e quella animata dal noto Domenicano Alano da Rupe. In questa, al contrario che nella confraternita precedente, si era ripresa la meditazione della vita di Gesù in « misteri ». (Tuttavia la prima testimonianza dei nostri tradizionali quindici misteri è offerta da un intaglio in legno eseguito nel 1488 a Barcellona, e questi si affermarono definitivamente quando ad essi nel 1726 fu legata una particolare indulgenza).

Uno sguardo successivo è rivolto alla diffusione ed alla forma della preghiera dell'Ave Maria. La salutazione angelica (Lc. 1, 28) ed il saluto di Elisabetta (Lc. 1, 42) rappresentano il nucleo centrale e primitivo di questa orazione, a cui nel XIV secolo furono aggiunti i nomi di Maria e di Gesù. Ora, nella pietà popolare era già diffusa da tempo l'usanza di costituire una preghiera con gruppi di 10 o anche 50 Ave Maria, come si può rilevare già nel secolo XII dalle narrazioni di Cesario di Heisterbach. In un secondo tempo e per opera di monaci dediti allo studio speculativo e non solo alla preghiera semplice, si giunge alla recita di 150 Ave che dovevano corrispondere ai 150 salmi davidici. C'è però da ricordare che in una parte della Renania, soprattutto nella regione di Colonia, persistette fino al secolo XVII l'uso di recitare soltanto 50 Ave Maria. A tale delimitazione « quantitativa » corrispondeva pure una particolare interpretazione dell'Ave Maria (cfr. i due sensi dati al termine « benedictus ») e della sua duplice funzione: preghiera lineare di abbandono a Dio, fatto sottolineato dalla frequente ripetizione dell'atto di abbandono compiuto da Maria; « sottofondo » e momento di continuità nella contemplazione personale della vita di Cristo. La recita dell'Ave (50) congiunta alla meditazione di Cristo fu poi denominata da Adolfo di Essen « Rosarium », cioè « Roseto della nostra cara Signora ». Lo stesso autore chiamò poi « Rosarium » le 50 Ave senza la meditazione, la quale poteva presentare difficoltà alle anime semplici (in quell'epoca, la corona di grani usata per « contare » le Ave, continuava però ad essere chiamata « Paternoster », e soltanto con la Confraternita di Colonia si adattò il nome della corona alla preghiera realmente detta).

Dalla convergenza di tanti elementi è possibile ricostruire le origini del « Rosario » e riscoprirne il vero senso, Adolfo, già prima che Domenico si facesse certosino, da tempo aveva congiunto la meditazione della vita del Signore con la recita di un gruppo di 50 Ave: due pratiche assai diffuse separatamente in tutto il medioevo, in modo particolare nella regione renano-fiamminga. Uomo di profonda spiritualità, Adolfo era riuscito a fare una sintesi esistenziale di queste diverse forme di orazione fino a costituirne il centro della vita spirituale propria e di quanti a lui si rivolgevano per consigli ed aiuti in questo delicato settore. Domenico nei primi mesi di noviziato non riusciva ancora a fare propria la visione unitaria del suo priore. Ed è così che nell'avvento del 1409 si fece un pro-memoria che gli facilitasse la pia pratica suggeritagli dal superiore: la vita di Cristo fu suddivisa in 50 *clausulae* da aggiungersi alla fine di ogni Ave. Da questi appunti, ricopiati e diffusi nelle certose renane e tra il popolo devoto, si propagò presto la pia pratica del Rosario, la cui vitalità, allora come oggi, è legata essenzialmente al carattere contemplativo di questa preghiera.

La seconda parte del volume contiene una ricca silloge di testi: sono riprodotte tutte le opere di Adolfo ed altri testi di carattere mariale che sono in stretto rapporto con l'origine e la prima diffusione del Rosario. Si inizia con la *Vita Margarethae, Ducissae Lotharingiae,* scritta nel 1423 e completata 11 anni più tardi; di essa ci è tramandata una copia del XVII secolo che è alla base della presente edizione. Segue l'*Unser Frauwen Marien Rosengertlin* del 1400, cui Dome-

nico di Prussia aggiunse alcuni stralci di otto omelie tenute da Adolfo tra il 1415 e il 1437. Questo « Bel roseto » è pubblicato in base a un codice della certosa di Magonza dove lo scritto è stato copiato prima del 1454. Il *De Commendatione Rosarii* è una rielaborazione latina abbreviata dello scritto precedente, fatta probabilmente nella certosa di Arnheim verso il 1434; l'edizione si basa su un codice di una abbazia benedettina di Treviri. La « *Zwanzig-Exempel* » *Schrift* è costituita da una raccolta di scritti o appunti di Adolfo pubblicata postuma da Domenico e tramandata da un unico codice di Colonia.

Dei testi mariali raccolti ed editi dal Klinkhammer ricordo soltanto varie *Clausulae* di Domenico di Prussia, il suo *Salterio mariano*, ed altre *clausulae* e salteri di varia provenienza (certosina, benedettina).

B. B.

JUAN LUIS ALBORG: «Historia de la literatura española», Tomo III, Editorial Gredos, Madrid 1973, pp. 990.

Jean Luis Alborg, che attualmente insegna letteratura spagnola all'Università statunitense di Purduy, ha recentemente pubblicato il terzo volume della sua ponderosa storia della letteratura spagnola che riguarda soltanto il '700.

Il piano dell'opera, che originariamente doveva prevedere quattro volumi, si articolerà invece in cinque tomi, proprio perché il XVIII secolo, letterariamente, ha riservato all'illustre critico non poche sorprese. Ne è derivata perciò la necessità di una trattazione a parte, ampia e omogenea, che non include l'Ottocento come era stato previsto all'inizio.

Juan Luis Alborg, che è ritenuto il più preparato e originale studioso vivente di letteratura spagnola, aveva già dato alle stampe, per la stessa editrice, nel 1966, il primo volume concernente il Medioevo e il Rinascimento, mentre nel 1967 appariva il secondo volume dedicato al *Siglo de Oro*.

In una breve introduzione preliminare a questo terzo volume, Alborg espone gli intendimenti che lo hanno indotto a riservare così largo spazio (quasi 1000 pagine) al Settecento letterario spagnolo, che è sempre stato considerato il periodo più « debole », o, per meglio dire, quasi privo di opere eccelse di grandi poeti e scrittori.

Il critico spagnolo ha voluto soprattutto illuminare questo periodo « poco importante », con un severo studio che togliesse la « polvere » ad opere ed autori, poco o niente conosciuti. Infatti il merito principale di questo volume è appunto quello di far conoscere un'età ignorata quasi del tutto.

Lo spagnolo di cultura media conosce, poco o tanto, Cervantes, Garcilaso, Lope de Vega, Calderón, Quevedo, Bécquer, Unamuno, Ortega e Baroja, ma non conosce affatto Jovellanos e Feijoo, Forner e Moratin, Torres Villarroel e Cienfuegos, Somoza e alcuni altri scrittori che giocarono un ruolo nell'*Illustración* (così è chiamato infatti l'illuminismo spagnolo).

Il rifiuto, di cui quasi tutta la cultura spagnola fino a pochi anni fa, a cominciare dall'Ottocento, ha gratificato il secolo dei lumi, è abbastanza comprensibile. Gli illuministi spagnoli apparivano agli occhi di tutti o quasi doppiamente traditori: traditori del cattolicesimo per le riforme razionaliste che propugnavano e traditori della patria insorta contro Napoleone.

Erano in una parola gli *afrancesados* prostituiti, come ricordò Menendez Pelayo, uno dei massimi pensatori controrivoluzionari spagnoli a cavallo fra Ottocento e Novecento; costituivano anzi l'anti-Spagna, le dimissioni dello spirito nazionale e universalista spagnolo, l'abdicazione ad essere « diversi » dai molli ed effeminati francesi, nel costume, nel pensiero politico, perfino in letteratura.

Gli illuministi spagnoli gettarono un ponte con la Francia e l'Europa, condividendo un disegno generale che urtava istintivamente con le convinzioni della « Spagna eterna e cattolica ».

Alborg continua l'opera di cauta rivalutazione del '700 spagnolo iniziata da illustri studiosi e scrittori quali Américo Castro, Marañon e Azorin; opera di valorizzazione che ha raggiunto il suo apice in questo ultimo venticinquennio con una sterminata bibliografia. Lo stesso Alborg mette in guardia il lettore contro quei critici che sopravvalutarono per motivi polemici ed emotivi l'illuminismo spagnolo; egli conferma che il XVIII secolo in Spagna non ha mostrato le *grandi qualità* del Siglo de Oro. Ad esso mancano i grandi poeti, i grandi autori teatrali e i grandi scrittori. Il suo interesse fondamentale risiede nel fatto di essere stato un secolo « critico e innovatore », « educativo », che privilegiò la saggistica.

Nel '700 avviene a livello ideologico il passaggio dalla mentalità tradizionale a quella moderna, s'inizia l'esame critico dell'« antiguo régimen », vengono dibattuti i grandi problemi politici e religiosi. Alborg dimostra, con evidente forzatura, la maggiore attualità del '700, per il nostro tempo, rispetto al Siglo de Oro; la permanenza di alcuni di quei problemi e di quei contrasti, anche nell'epoca contemporanea. Il '700 spagnolo, dunque, se fu arido in poesia e in letteratura, diede rilievo al pensiero, lo irrobustì nel dibattito politico, filosofico, religioso ed economico, tanto che Alborg ritiene, oggi, più vive le « Cartas economico-politicas » di León de Arroyal o l'opera di Feijoo che i drammi d'onore del Siglo de Oro.

Secondo Alborg, poi, gli illuministi spagnoli non furono né eterodossi, né antipatriottici: essi vollero riforme religiose, che sarebbero state accettate dal Concilio Vaticano II (ciò appare, in realtà, quasi risibile), mentre il loro amore verso la Spagna sarebbe stato pari almeno a quello dei tradizionalisti.

Tuttavia nascevano allora le due Spagne, di cui la « moderna » rivolta all'Europa, eccessivamente preoccupata di minimizzare l'eredità storico-spirituale della Spagna, così come era stata l'altra forse troppo tesa a cristallizzare, nell'esaltazione della nostalgia e della memoria, un'epoca e una storia che, se erano state gloriose, avevano avuto anche indiscutibili ombre. Se ci fu un'intolleranza tradizionalista, c'è stata anche un'intolleranza illuminista che Alborg non ammette, troppo corriva nei confronti di memorie, valori e fatti che avevano originato la Spagna.

Alborg ha tuttavia fatto un'opera notevole che non si limita ad un'esposizione puntuale e critica di ogni singolo autore, bensì affronta e dibatte, spesso con passione, i principali problemi che l'opera degli autori settecenteschi spagnoli propone. Significativa la valorizzazione della poesia neoclassica che reagì alla « sterile vacuità del barocco decadente »: questa poesia infatti non fu soltanto semplice reazione al barocco e ansia di « afrancesamiento », bensì il prodotto « di una nuova sensibilità e di un rinnovato confronto verso la vita, basata su concetti filosofici, su nuovi criteri morali, nella peculiare stima della ragione umana, nella preoccupazione riformista ».

Il noto critico letterario spagnolo nota anzi come esista un parallelo fra la poesia del XVIII secolo e quella del dopoguerra civile (1936-39), che reagì, con la sua problematica sociale, contro la *poesia pura* degli anni trenta. Alborg osserva ancora che l'influsso straniero nel '700 spagnolo costituì un'esperienza positiva a dispetto di quanto comunemente si ritiene in Spagna, mentre l'influenza francese fu minore di quanto si supponeva finora.

Il terzo volume, infine, della « Historia de la literatura española » dell'Alborg si rende pregevole per le qualità stilistiche dell'autore, quali la chiarezza espositiva e la fluidità dell'espressione, che rivelano uno scrittore originale, oltre che un critico perspicace, anche se, talvolta, ideologicamente unilaterale.

F. M.

JEAN GREISCH, KARL NEUFELD, CRISTOPH THEOBALD: « LA CRISE CONTEMPORAINE DU MODERNISME A' LA CRISE DES HERMÉNEUTIQUES », Beauchesne, Paris 1973, pp. 190.

Il libro raccoglie le relazioni svolte alla « Settimana metodologica » organizzata alla facoltà di teologia dello Istituto Cattolico di Parigi, dal 5 al 9 febbraio 1973.

Le tre relazioni non hanno diretto rapporto l'una con l'altra. Lo scritto del Theobald tratta della controversia tra Loisy e Blondel, quello del Neufeld indica le linee fondamentali della ecclesiologia di von Harnack; infine il Greisch esamina le critiche rivolte all'ermeneutica di Gadamer ed il loro significato per la teologia. Il filo che unisce queste diverse relazioni è tuttavia il rapporto tra storia e teologia.

Una linea di continuità è offerta dal Theobald, secondo cui la crisi modernista e quella attuale sono in effetti il prolungamento e la ripetizione della crisi religiosa provocata dall'illuminismo.

Il porre su una medesima linea di pensiero il dibattito sul modernismo di fine secolo e quello attuale sulle ermeneutiche consente infatti di vedere che il radicalismo delle conseguenze era solo velato in quello delle premesse. L'affermazione che il metodo storico poteva interpretare i fatti senza portare con sé l'esigenza di un significato e di criteri di comprensione del significato (come faceva Loisy), può continuarsi storicamente nell' affermazione che il significato non esiste e che l'unica prospettiva è un errare senza fine, un discendere dall'universo del significato alla « polverosità del mondo, al mercoledì delle Ceneri », secondo l'espressione di J. Derrida, evocata dal Greisch.

Il problema dei rapporti tra teologia e storia è però reso ancor più grave proprio dall'autodemolizione della filosofia, di cui la « grammatologia » del Derrida, citata dal Greisch, è una testimonianza.

La teologia deve risolvere tale problema che condiziona la sua stessa autonomia ed autoposizione. Di fronte all'autodissoluzione del pensiero filosofico la teologia deve scegliere: o porsi su un piano metastorico e criticare le radici culturali della dissoluzione della filosofia, oppure assumere come norma la condizione storica della filosofia per garantire la propria stessa storicità. Ma nel secondo caso si deve dire che la teologia non è indipendente dalla filosofia e dalla storia, e dunque non è capace di esprimere altro contenuto che quello che storia e filosofia le offrono.

Il dilemma è avvertito sia dal Theobald sia dal Greisch, ma risolto in modo diverso. Il Theobald si rifà al progetto del Blondel della controversia modernista, e propone l' azione come il ruolo in cui è possibile al soggetto inglobare e trascendere ad un tempo il dato storico. Il luogo della teologia è « nell'interstizio tra la esperienza del comportamento comunitario sempre imperfetto e dei gesti di ringraziamento e d'amore più perfetti che essa ha come compito di promuovere » (p. 81). Ma come la relazione con la storia si manifesti nel discorso teologico, è un problema che il Theobald lascia aperto.

Il riferimento a Blondel è dunque molto limitato. Il Theobald si limita a delineare una possibilità che non fonda né svolge.

Suonano più radicali le posizioni del Greisch. L'ermeneutica di Gadamer, che suppone una continuità radicale e determinante della tradizione, ha fatto fallimento; ma con essa sembra caduta ogni possibilità di discorso e di continuità. Il Greisch non vede perciò altro segno per la teologia che la croce ed il « sabato santo speculativo ». Con questa espressione criptica il Greisch sembra intendere una totale rottura di continuità con la tradizione e l'inizio di un nuovo discorso, « che parla a partire dalla resurrezione » e che è « tutt'altra cosa che la restaurazione di una precomprensione anteriore » (p. 177). Ma è difficile intendere che cosa qui si proponga.

In realtà, il problema della teologia è sempre radicalmente questo: può l'uomo sperimentare il divino, averne quindi vera conoscenza, ed esprimerlo con linguaggio umano? E questo fatto è veramente avvenuto nella storia della salvezza, avviene nella Chiesa?

Se in realtà non si dà questo spazio di comunicazione tra l'umano e il divino, allora non si dà in alcun modo discorso teologico. Il radicalismo delle posizioni di Derrida corrisponde esattamente al radicalismo di quelle di Spinoza, evocate quale fondamento della critica immanentista da Blondel. Una volta che cada la differenza (o la conoscibilità della differenza) tra Dio e uomo, allora viene meno inevitabilmente il cristianesimo, e con esso la teologia del cristianesimo. Che tutto sia razionabile o che niente sia razionabile non ha senso in un sistema in cui Dio è espunto dall'universo, e quindi ogni dato è in se stesso l'Assoluto.

Ora che senso ha il rinvio escatologico del Greisch, se la sua stessa possibilità ha di per se stessa il significato di una confutazione oggettiva di ogni pensiero che assolutizzi il reale, sia pure nella forma di una assoluta relativizzazione? Se l'escatologia è una possibilità futura, allora la fede e la teologia sono possibilità presenti. La storia non è allora un dato assoluto, e il condizionamento culturale in cui noi siamo, non deve essere assunto direttamente come criterio all'interno della teologia.

Del resto, a che servono le posizioni riduttive? Sia quelle del Loisy sia quelle dello Harnack lo erano, nel loro tempo. Il fondo della realtà religiosa, posto dal Loisy come il principio dei fenomeni religiosi, era però visto come inafferrabile in sé, così come l'« essenza del Cristianesimo » era in Harnack « imprendibile » se non con la commistione di una realizzazione storica che la inclinava e deviava.

In realtà queste « cause segrete » non hanno resistito, e il principio del dato come assoluto ha invaso le scienze storiche, spezzando ogni unità, dividendo il campo del pensabile e dello sperimentabile in province tra loro incomprensibili. Non importa nemmeno affermare che il modernismo sia stato una tappa che conduceva logicamente al positivismo e alla perdita della fede, tesi blondeliana che il Theobald considera « con un certo favore » se rivolta non alle persone, ma « al movimento generale del pensiero ». Basta il fatto che la tesi teoretica di Loisy o di Harnack, che pretendeva di salvare qualcosa dalla mera datità e dalla mera pluralità, non è stata in alcun modo ritenuta. La indefinibilità del « fondo » religioso o il riconoscimento dell'inesistenza della « essenza del cristianesimo » allo stato puro non hanno impedito che non solo le scienze storiche, ma anche la filosofia cadessero nell'affermazione del carattere assoluto e dell'assenza di significato del conoscibile.

Sebbene gli autori non siano giunti ad un'indicazione positiva, pure è evidente che il problema è ormai posto. E' finito il tempo in cui il pluralismo era considerato una conquista spirituale e storica; ora cominciano ad apparirne i limiti. Esso non è che la trascrizione della crisi generale del pensiero all'interno della teologia, e quindi la sua crisi.

La scelta alternativa consiste tuttavia in un recupero di tutte le tesi che i teologi cattolici degli anni sessanta hanno, sotto l'influenza delle più recenti teologie di derivazione protestante, buttato via altezzosamente, ossia la conoscibilità di Dio, la possibilità di un linguaggio che a Lui si riferisca, la necessità di una antropologia che fondi il carattere « supra-storico » dell'uomo.

Gli autori di questi testi non ci consentono certo tali prospettive, sulla base almeno di quanto scrivono. Anzi, quello che essi hanno raggiunto è un punto di equilibrio instabile e inconfortevole. O l'abbandono della teologia (e della fede) o la critica del « nichilismo » del significato. La croce significa un punto di rottura. Sul piano teologico, questo punto di rottura passa tra il pensiero cristiano e il pensiero mondano.

G.B.B.

« PSAUTIER CHRÉTIEN », Téqui, Paris 1973, pp. 292.
« LA TRADITION MÉDITE LE PSAUTIER CHRÉTIEN ». Psaumes 1 à 71, **Téqui**, Paris 1973, pp. 382.

Negli ultimi decenni, il fatto che una versione della Sacra Scrittura sia stata realizzata in base ai testi « originali » costituisce indubbiamente un titolo di merito e di prestigio. Tuttavia, soprattutto per quanto riguarda l'Antico Testamento, c'è da chiedersi se la ricerca della lezione primitiva di un testo sacro non sfoci talora in una ricerca puramente archeologica con fini strettamente filologici e nulla più.

La Parola di Dio non è un fatto astratto, e neppure un fenomeno avulso dalla vita quotidiana dell'uomo religioso, israelita e cristiano. Dio ha parlato al suo popolo affinché questo popolo percepisse la sua voce e traducesse secondo la propria capacità linguistica l'esperienza di questa Parola che crea la Chiesa, la mantiene in vita arricchendola e stimolandola sempre di nuovo. Ma d'altra parte, questa stessa Parola divina manifesta la sua pienezza lasciandosi « arricchire » a sua volta dalla Chiesa che nella preghiera penetra al di là della lettera — sempre uguale — per raggiungere le profondità dello Spirito. Ci si può chiedere però, se sia poi completamente vero che la lettera rimanga uguale, oppure se questa lettera non possa anch'essa determinarsi meglio, e non soltanto in senso tecnico restrittivo, quanto piuttosto in senso più ampio, *plenior*. Appunto per la sua fedeltà nell'ascolto di Dio, la Chiesa può suggerire la sostituzione di alcune espressioni più adeguate ad esprimere il mistero di questa relazione tra Dio e l'uomo. Ed allora ci si può trovare di fronte a traduzioni meno fedeli in una prospettiva filologica, ma più coerenti e maggiormente espressive nel contesto della storia della salvezza tra Dio e il suo popolo.

Senza negare il valore quindi di una ricerca del testo primitivo, per quanto possibile sia il suo ricupero e la sua ricostruzione sicura o anche soltanto congetturale, non si può fare a meno di essere grati ai realizzatori dello *Psautier Chrétien*, la cui versione francese, ora pubblicata, si basa essenzialmente sulla traduzione dei Settanta per l'intermediario della Volgata e della Neo-Volgata. Testo base, quello dei Settanta, che non costituisce tanto un allontanamento dalle origini, quanto piuttosto una valida testimonianza di un progresso spirituale compiuto da Israele dopo varie esperienze profetiche, quella dell'esilio e successivamente quella della restaurazione: questi eventi hanno fatto maturare il popolo di Dio e l'hanno portato progressivamente alle disposizioni interiori atte ad accogliere la pienezza della rivelazione di Dio nella sua Parola Incarnata. Ma non basta. E' proprio il testo dei Settanta — e più tardi quello delle varie traduzioni latine da esso dipendenti — che rappresenterà il testo « ufficiale » delle Chiese: dall'uso che ne fa il Cristo nella sua predicazione, all'utilizzazione omiletica, catechetica e liturgica, dalle prime generazioni cristiane a tutto il Medioevo, in Oriente come in Occidente.

Il contatto personale e comunitario dell'anima cristiana con il Salterio, ha portato la Chiesa a ripensare questa Parola di Dio e a riesprimerla utilizzando talora espressioni proprie che mettono in piena luce il valore specificatamente cristiano e trascendente della rivelazione (cfr. ad esempio, i termini: anima, redenzione, salvezza, segno-sacramento). Un legittimo ritorno al testo masoretico con una traslazione strettamente filologica rischia in più di un caso di impoverire il contenuto del messaggio biblico, forse anche di « tradirlo ». Ci si dimentica troppo facilmente che la Scrittura deve essere letta nella Chiesa, che è dettata al cuore del fedele dalla stessa nostra Madre che nel battesimo ci ha generati quali figli del Padre.

Il I volume indicato riporta una nuova traduzione francese di tutto il Salterio che, pur tenendo presente il te-

sto masoretico, si rifà alla tradizione giudaico-cristiana (Settanta, Volgata, Padri). Essa è opera di Madre Elisabetta de Solms, coadiuvata in questo suo lavoro e nella redazione dei volumi complementari da validi specialisti quali Jean Gribomont (Roma, S. Girolamo), direttore della *Editio Maior* della Volgata; André Rose (Namur), specialista di patristica con particolare riferimento all'interpretazione che dei salmi hanno dato i Padri; Claude Jean-Nesmy (Abbazia della Pierre-qui-Vire), benedettino noto per numerosi saggi di spiritualità liturgica. Il lavoro che ne è risultato non è pregevole solo per la fedeltà al vocabolario « cristiano » del Salterio, ma anche per il ritmo dei periodi che ne facilitano la recita ed il canto. Dall'insieme, questa traduzione, accompagnata dallo studio e dalla preghiera suggerita nei sussidi specifici, non può che essere raccomandata a quanti desiderano fare dei salmi una preghiera autenticamente cristiana: vivendo del Salterio perché questo viva della vita stessa della Chiesa che ogni giorno dona alle espressioni della Parola di Dio nuove colorazioni e accenti di grazia e santità.

La novità di questa traduzione può essere constatata con facilità nel raffronto tra la medesima ed altre versioni, in primo luogo la tradizione dello *Psautier français* curato (per l'uso liturgico!) dal Centro Nazionale di Pastorale Liturgica. In una tabella ciclostilata, redatta dagli editori dello *Psautier Chrétien*, si notano ad esempio le divergenze di vocabolario in alcuni termini chiave. L'*âme* della tradizione cristiana, che rivela subito con questo termine il fondamentale rapporto religioso tra l'uomo ed il suo creatore, viene sostituita da *Je* (Sal. LXI, 2), *vie* (LXIII, 2; XXIV, 13), *ventre* (LVI, 9). Il *Rédempteur* diviene semplicemente il *défenseur* (XVIII, 15), la salvezza *(salut)* è vittoria *(victoire, victorieux,* passim). Si tratta di piccole sfumature che però, dato il loro numero e la frequenza con cui si imprimono nell'immaginazione e nel cuore, determinano a lungo andare tutta un'attitudine e una sensibilità. Lo si vede chiaramente in molti altri casi in cui non c'è il minimo sforzo di adattarsi alle categorie bibliche fondamentali, ma sembra quasi che si voglia adattare il testo biblico a quello che è il sentire odierno caratterizzato da istanze sociologiche di varia estrazione.

Si vedano, ad esempio, le sostituzioni riscatto/liberazione; santi/amici; pellegrini/ peregrinanti; uomini di passaggio/immigranti; empietà/misfatti... Sostituzioni che possono essere comprese in una ricerca di attualizzare i salmi. Ma si corre il rischio, qui come nella liturgia, di voler attualizzare il mistero evacuandone facilmente il senso profondo, portando la realtà soprannaturale al puro livello umano. La questione va oltre il vocabolario. Si tratta di sforzarci ad entrare nel gioco di Dio adattandoci alle sue leggi, o di lasciarci andare alla deriva in un clima di pigrizia spirituale che può talora condurre alla negazione pratica (e teorica) della trascendenza di Dio. Invece di collaborare con la grazia e lasciarci trasformare a immagine e somiglianza di Dio, troviamo, dietro a molti pur lodevoli tentativi odierni di aggiornamento, di avvicinamento alle categorie correnti nel mondo — che non sempre sono necessariamente negative —, il rischio di ridurre Dio a nostra immagine, di limitare le sue relazioni con noi a misura dei nostri rapporti interumani.

Un confronto tra lo *Psautier Chrétien* e la versione della CEI permette di vedere quanto quest'ultima sia relativamente più tradizionale di quella analoga ufficiale francese. Per riprendere gli esempi segnalati sopra, anche la CEI ha proposto « anima mia » (LXI, 2), ma « vita » in altri casi (XXIV, 13; LXIII, 2). Così pure c'è incertezza nel vocabolario soteriologico: « redentore » (XVIII, 15); « riscattami » (XXV, 11); « liberami » (XXIV, 22); « salvezza » (passim). « santo » (XV, 10; LXXXVIII, 20). Una revisione che tenda ad uniformare il vocabolario cristiano nella nostra versione italiana sembrerebbe auspicabile dopo vari sondaggi che danno risultati di varia entità.

La traduzione dei salmi secondo la

tradizione cristiana non rappresenta però se non un primo aspetto dell'opera intrapresa. Essa comprenderà vari volumi successivi, tra cui uno in cui saranno esposti i criteri che hanno suggerito la traduzione, versetto per versetto, per mostrare poi il carattere poetico, spirituale e mistico della traduzione prescelta. Una parte del libro, cui possono — e in una certa misura devono — ricorrere quanti recitano i salmi nelle varie lingue e traduzioni, è costituita da due tomi di cui per il momento è uscito il primo: «*La Tradizione medita il Salterio cristiano*». Rimandando la recensione di questa parte a pubblicazione ultimata, ricordo brevemente il contenuto. Per ogni salmo sono segnalate le citazioni o allusioni neotestamentarie e nei Padri apostolici. Seguono poi i «titoli» globali dati al salmo da vari Padri posteriori (Origene, Basilio, Gregorio di Nissa, Eusebio, Ilario, Efrem, Agostino, Arnobio, Beda, Cirillo di Alessandria, Crisostomo, Girolamo, Gregorio Magno...) e l'interpretazione di una parola, versetto o gruppo di versetti, suggerita da questi o altri Padri della Chiesa. Suggerimenti, tutti questi, che presentano un aiuto straordinario per la conoscenza del Salterio. Esso deve essere conosciuto come preghiera della Chiesa per essere amato come Parola di Dio ed essere vissuto quale espressione eminente del nostro multiforme rapporto con Dio e i fratelli.

B. B.

LIBRI RICEVUTI

Yves Congar: «Ministeri e comunione ecclesiale» - Edizioni Dehoniane, Bologna 1973, pp. 219.

Michel Léclercq: «Il divorzio e la Chiesa» - SEI, Torino 1974, pp. 111.

Alain Peyrefitte: «Quand la Chine s'éveillera...» - Fayard, Parigi 1974, pp. 456.

Jean Anouilh: «Diario pubblico» - Rusconi, Milano 1974, pp. 181.

Antonio Hortelano: «El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas» - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 230.

Giuseppe Roccatagliata: «Storia della psichiatria antica» - Hoepli, Milano 1973, pp. 328.

A. Beni - G. Biffi: «La grazia di Cristo» - Marietti, Torino 1974, pp. 240.

Luis Maldonado: «La violencia de lo sagrado» - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 318.

Mario Bendiscioli: «La riforma cattolica» - III edizione riveduta - Studium, Roma 1973, pp. 175.

Agostino Marchetto: «Episcopato e primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane» - Pontificia Università Lateranense, Roma 1971, pp. 288.

«La fede dei socialisti religiosi» - Antologia di testi a cura di Wolfgang Deresch - Jaca Book, Milano 1974, pp. 228.

Josemaria Escrivá de Balaguer: «E' Gesù che passa» - Ares, Milano 1974, pp. 308.

Edward Malatesta S. J.: «Lettere di S. Giovanni» - Testo originale greco disposto in forma schematica - Pontificia Università Gregoriana, Roma 1973, pp. 59.

Giulio Cattin: «Il primo Savonarola» - Olschki, Firenze 1973, pp. 317.

Adalberto Felice Bednarski O. P.: «Introduzione alla teologia della cultura» - Edizioni di Agape, Roma 1973, pp. 112.

Adalberto Felice Bednarski O. P.: «Cultura ed educazione fisica» alla luce del pensiero di S. Tommaso d'Aquino - Edizioni di Agape, Roma 1972, pp. 87.

M. D. Philippe: «L'Etre» - Recherche d'une Philosophie première - Téqui, Paris 1973, 2 volumi, pp. 929.

J. Gallus - P. Brachet: «Quando la destra si serve della sinistra» (Il caso della Francia) - Jaca Book, Milano 1974, pp. 95.

Benvenuto Lobina: «Terra Disisperada terra: poesias» - Jaca Book, Milano 1974, pp. 93.

René Metz - Jean Schlick: «Matrimonio y divorcio» - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 252.

Joachim Jeremias: «Teologia del Nuevo Testamento» - vol. I - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 359.

Antonio Piolanti: «Pio IX e la rinascita del Tomismo» - Editrice Vaticana, Roma 1974, pp. 110.

POSTILLE

VERSO IL POST-TOMISMO? — *Ci giunge una « proposta per la costituzione di una società tomista internazionale » accompagnata da una circolare di presentazione del generale dei domenicani.*

La costituenda società tomista avrebbe lo scopo « dello sviluppo e della affermazione del pensiero umano attraverso la ricerca perseguita, sull'esempio di S. Tommaso e sulla scia dei lavori del Congresso, nei vari campi dello scibile, e cioè della teologia, della filosofia, delle scienze dell'uomo e delle scienze naturali ». Di essa « potrebbero far parte tutti gli uomini di cultura che, pur restando nella linea di sviluppo e di ricerca del pensiero contemporaneo, aderiscono alle idee fondamentali di S. Tommaso ».

Il problema che questa costituenda società tomista suscita è appunto l'incertezza del suo rapporto con la dottrina di Tommaso. Si dice infatti che il suo rapporto con Tommaso sarebbe, in certo qual modo, analogico: il modello sarebbe « lo sviluppo di un pensiero umano » conseguito mediante una collaborazione interdisciplinare. Assumendo che in questo sia stato il proprio contributo di Tommaso (l'unità di un pensiero per vie percorrenti « i vari campi dello scibile »), si vorrebbe ripeterlo, ritrovando così una sintesi unitaria, analoga alla sua, ma storicamente diversa. Questa tesi è una tesi nata in campo tomista, da Maritain a Chenu. La grandezza di Tommaso sarebbe data dall'aver « scelto » Aristotele; l'imitazione di Tommaso non sarebbe più nel ripeterne l'eredità materiale, ma nel ripeterne il gesto, e nel riassumere sotto un segno unitario (filosofico) quel cresciuto Aristotele che è il mondo della filosofia, delle scienze umane e della natura.

Lasciamo ora da parte la conduzione di questa sintesi. Se questa conduzione unitaria del sapere fosse un modello, potremmo dire che i migliori tomisti sono i sovietici, che sin dalle origini hanno perseguito il modello di inclusione totale delle scienze nel marxismo-leninismo, prima e dopo Stalin. La coercitività dell'impresa non dovrebbe togliere nulla alla bontà del risultato, se l'unità attraverso la interdisciplinarietà sulla base di una filosofia fosse un'impresa oggi storicamente sensata e proponibile.

Ma se consideriamo la tesi sino in fondo, vediamo che essa ha un preciso scopo, ideologico e pratico: essa distingue tra « spirito » e « lettera » del tomismo, e assume che la fedeltà allo spirito deve per conseguenza significare infedeltà alla lettera.

Questa tesi circola da troppo tempo negli ambienti teologici per non ritrovarne il segno in queste parole della società proposta.

E' facile assumere che si possa « restare sulla linea di sviluppo e di ricerca del pensiero contemporaneo » ed allo stesso tempo, come afferma la proposta, « aderire alle idee fondamentali di S. Tommaso ». Ma se si vuole che i termini escano da una vaghezza insignificante, è lecito domandare se è possibile essere kantiani e tomisti, strutturalisti e tomisti, esistenzialisti e tomisti, marxisti e tomisti, ecc. Lo spiritualismo, fenomeno culturale

italiano e francese, potrebbe forse essere indicato con queste espressioni, ma è dubbio che esso ormai possa considerarsi altro che una linea minoritaria all'interno del main stream del pensiero contemporaneo.

Se è dubbio pensare a una sintesi su base filosofica delle « scienze dell'uomo » e delle « scienze della natura », è ancor più improbabile che si possa formare una sintesi tra « idee fondamentali di S. Tommaso » e « linea di sviluppo e di ricerca del pensiero contemporaneo ». Queste proposizioni ci sembrano precipitare nell'indistinto, in sintesi verbali di buona volontà, in conciliazioni del cuore fatte a spese del rigore della ragione e dell'esigenza della verità.

Abbiamo sempre creduto che il tomismo filosofico fosse un'astrazione e Tommaso intelligibile solo nel rigore della pagina teologica. Non è ora certo l'occasione di portare argomenti a questa tesi. C'è solo un dato di fatto da illustrare, che vale di per se stesso: la pluralità dei tomismi, sulla base della sintesi tra parole tommasiane e concetti moderni, conduce inevitabilmente a ripensare i dogmi al medesimo modo. Ciò da solo ci pare quasi una prova empirica del fatto che il tomismo è, in primo luogo, una teologia. A riprova di ciò, ci basti citare il pensiero del padre Rahner. Il ripensamento del tomismo mediante il trascendentale kantiano ha condotto a una sostanziale reinterpretazione di tutti i dogmi: dal dogma trinitario a quello cristologico e soteriologico.

Per questo è con preoccupazione che guardiamo a quel documento, che segue ad un congresso tomista in cui la teologia ha avuto poca parte e dove il tomismo è divenuto radicalmente disponibile alla pluralità degli interpreti.

Renderlo compatibile con tutti i pensieri, sottoporre la sua sintesi alla tensione di un pluralismo radicale ci pare una pessima ermeneutica di Tommaso. S. Tommaso si intende nel Mistero del Dio Trino e della Incarnazione redentrice, entro cui egli ha pensato. Staccato dall'orizzonte a lui proprio, il tomismo si sperde. Allora, piuttosto, perché non rompere esplicitamente con Tommaso? In quanto, per dirla francamente, il tentativo di un post-tomismo potrebbe essere un'operazione fors'anche tatticamente abile, ma teoreticamente non è nient'altro che un ammasso di foglie secche.

[Gianni Baget-Bozzo]

« DISSENSO CATTOLICO » E REFERENDUM — *Dio ha visitato il suo popolo, il 12 Maggio, e non sarebbe giusto dimenticare il senso di quello che è avvenuto, convincendosi che infine non è mutato nulla, che si è trattato di un confronto politico estraneo alla vita della Chiesa. Tutti noi sappiamo che questo non è vero, poiché la scelta cui fummo chiamati, anche se non direttamente la fede, riguardava però la libertà, la dignità della persona, il bene comune, la struttura della società, il significato della legge; e tutto ciò non può essere estraneo alla vita della Chiesa.*

Il disastro elettorale del 12 Maggio è un castigo: piaccia o non piaccia.

E' un avvertimento di Dio su un tema particolare. Ma i suoi riflessi vanno lontano e si estendono agli altri temi della teologia e della morale cristiana che da qualche anno sono corrosi da critiche tanto spietate quanto superficiali, tanto arbitrarie quanto ribadite e diffuse con abbondanza di mezzi. La Chiesa deve a questo punto prenderne coscienza e scrutare se stessa in modo rigoroso e sereno, con spirito di prudenza e di speranza.

1. Il 12 Maggio ci ha posti dinanzi a un fatto sinora eluso, sottovalutato: il dissenso cattolico. *Ora il dissenso cattolico non è un fatto marginale, non raccoglie « quattro gatti », quattro intellettuali, ma è un fatto centrale, è il modo d'essere di una minoranza che ha acquisito forza, audacia, spregiudicatezza, che ha tessuto alleanze potenti, sicuri finanziamenti. Certamente, può anche darsi che i protagonisti reali del dissenso siano un ristretto gruppo, può darsi che i milioni di cattolici schierati per il* no *ignorino gli altri lati del dissenso o li rifiutino. Ma quei pochi protagonisti sono ormai capaci di paralizzare tutto il resto dell'organismo ecclesiale, di condizionare il magistero, di bloccare sul nascere e di far tacere le voci qualificate che si oppongono ai loro progetti.*

Il 12 Maggio ha dimostrato che la stampa serve, che l'editoria è preziosa, che la saggistica, anche la più astratta e tecnica, è rilevante, che gli intellettuali non sono degli enfants terribles *da guardare con un po' di sospetto, ma con noncuranza; essi hanno una grande missione da svolgere nella Chiesa, una missione che merita profondo rispetto e occorre orientare, seguire con trepidazione, con fermezza, con competenza, onde evitare quello che di fatto è accaduto: che molti di loro non si considerassero ormai più come difensori di un patrimonio culturale, filosofico, teologico, ma come gestori della sua svendita in cambio degli idoli più redditizi del nostro tempo.*

2. Il 12 Maggio ci ha dato la prova che tutto un bagaglio culturale, tutto un firmamento di valori, sinora ritenuto intramontabile, si è offuscato negli ultimi anni. Non sono serviti a nulla i richiami ad una concezione « vera » di libertà e ad una costruzione « sana » di società che realizza l'uomo integrale proprio mentre realizza il bene per tutti e per il domani. Questi richiami sono caduti nel vuoto. Potremo anzi mai sapere quanti dei cattolici che pure hanno detto sì *hanno sotto sotto pensato che la causa della libertà stava dall'altra parte, e che essi dovevano sostenere una causa buona ma oscura, per obbedienza a una legge divina?*

La visione del mondo di tanti buoni cristiani « d'abitudine » è ormai influenzata da un sistema di valori diversi, dove le parole hanno mutato significato, dove « libertà » vuol dire non impicciarsi, dove « carità » vuol dire condonare le sanzioni. Il mal seme dell'ideologia liberale ha dato ormai abbondanti frutti; tutti ne siamo più o meno infetti; ne sono infetti anche i marxisti, che l'utilizzano o lo ripudiano secondo le circostanze, per i loro fini più lontani.

Anche l'azione degli anti-divorzisti ha risentito pesantemente di questo vuoto culturale. Frenati dalla preoccupazione delle « crociate » e delle « guerre di religione », gli anti-divorzisti hanno dirottato la loro campagna su argomentazioni strettamente sociologiche e giuridiche che, isolate da tutto il contesto della concezione morale e sociale cristiana, apparivano necessariamente traballanti e pretestuose.

Ebbene, il 12 Maggio ha fatto toccare con mano che una battaglia per la civiltà non può essere vinta con qualche volantino ad effetto, con

qualche riferimento accorato ad antichi valori, con qualche argomentazione inventata lì per lì; ma può essere vinta solo con un lungo lavoro sotterraneo sui fondamenti, sui grandi temi che non riguardano direttamente la fede, ma ne sono il presupposto razionale e morale.

Il disastro elettorale è dovuto al silenzio di questi ultimi anni sui preambula fidei; *era inevitabile la sconfitta. E meno male che il confronto si è avuto su un aspetto solo dell'orizzonte cristiano! Pensate quale confusione di idee, quali abissi tremendi si aprirebbero se si affidasse ad una consultazione popolare il tema della ragione che può condurre a Dio, o il tema della vita eterna di là dalla morte, o il tema del rispetto dovuto alla vita, o il tema della libertà religiosa!*

3. Il 12 Maggio ci ha fatto capire che la strada intrapresa per un disimpegno sulle premesse razionali, sulla intelaiatura concettuale che rende intelligibile la fede, conduce alle manomissioni più impensate del Vangelo. Sino ad ora si poteva dire che la pastorale sarebbe stata più attraente se avesse abbandonato il difficile campo della difesa apologetica e della chiarezza; si poteva cioè sperare che fosse meglio limitare l'intervento pastorale alla testimonianza santa, al magistero strettamente religioso, alla lettura intensa della parola di Dio. Oggi si deve riconoscere che le testimonianze più sante, i testi più venerabili della Scrittura, se sono abbandonati a se stessi, sono travolti e resi ambigui dal fracasso delle mode. Essi aprono alla verità solo se sono immersi in un sistema di riferimento aperto alla verità; illuminano la via solo se la fiaccola non è posta sotto il moggio delle ideologie dominanti, ma su un candeliere capace di accoglierla e di valorizzarne l'inesauribile ricchezza.

Invece, il 12 Maggio, per molti cattolici le parole di Gesù « L'uomo non divida ciò che Dio ha unito » non hanno significato nulla sul piano civile e morale, e sono sembrate un precetto legato alla fede, come i digiuni e i pellegrinaggi. Infatti costoro erano impreparati a comprendere il vero senso della libertà cristiana, della legge che non può ratificare le tendenze, ma deve indicare le direttrici ideali di una società veramente e integralmente umana, e « preparare l'avvento del regno di Dio in modo filiale, mediante il bene che fruttifica in bene » (Maritain).

Ma perché, infine, la cultura cattolica ha taciuto? Perché in questi ultimi anni ogni editrice cattolica ha dato sempre più spazio a saggi e a ricerche corrosive, spesso desunte in modo passivo dal mondo protestante e dal mondo marxista, come se fosse obbligatorio far sempre buon viso, dir sempre di sì, ricercare sempre ragioni di accordo e di pacificazione festosa, in un'euforia di abdicazioni e di deleghe?

4. Il 12 Maggio deve imprimere una svolta coraggiosa alla vita della Chiesa. Il patrimonio di pensiero accumulato in duemila anni deve essere ritrovato e arricchito, senza arrendersi alle ovvie accuse di chi persegue obiettivi contrari, e ricordando, piuttosto, che la ricerca di una pastorale prestigiosa, assecondante, cade sotto la maledizione di Cristo: « Guai a voi quando tutti gli uomini diranno bene di voi, poiché in tal modo agivano i vostri padri con i falsi profeti ».

Ormai non si può più ignorare il peso del dissenso cattolico. In questa battaglia esso ha cambiato il suo volto; prima si appoggiava ai gruppuscoli di sinistra, mutuava le sue diagnosi e i suoi progetti dalle mode extraparlamentari, e quindi non aveva alcuna possibilità di influenzare il grosso dei

cristiani che preferiscono la moderazione e l'ordine. Oggi invece, col 12 Maggio, il dissenso ha capito che, se si lega piuttosto al laicismo e all'anticlericalismo di matrice borghese, massonica o socialista, ha buone possibilità di successo, riesce a penetrare dal lato debole dei medi ceti cristiani, culturalmente allineati o distratti, anche perché proprio sulle concessioni al laicismo, quando si tratta di libertà, di pluralismi, di de-confessionalizzazione, la pastorale è stata spesso poco chiara e talvolta addirittura ambigua negli ultimi anni.

Occorre guardare in modo diverso alle minoranze cattoliche culturalmente agguerrite; esse non possono essere lasciate a sé, come se il loro vociare fosse uno sfogo igienico che conserva salda e indifferente la rimanente parte del popolo di Dio; il loro influsso scende in profondità.

Val più un intervento qualificato e sicuro ad un dibattito serio, su argomenti scottanti, che non ventiquattro ore di liturgia trasmesse per televisione. Val più una collana di saggi « difficili », ma saldi nelle verità, e letti da pochi studiosi, che non la gelosa conservazione fallimentare di scuole religiose cariche di pecche.

Dio voglia che il 12 Maggio sia una data importante per la Chiesa: la data del ritrovamento di un'identità, di un risveglio cattolico contro i compromessi e le ambiguità; la data in cui per la prima volta la Chiesa italiana si è resa conto come, proseguendo per la strada facile dell'accordo a tutti i costi, delle distinzioni sottili che garantiscono una assoluta non-interferenza, riesca ad attuare solo una parvenza di consensi, ma perda i contatti veri con la Sua base, con la maggioranza del popolo di Dio. Dio voglia che il 12 Maggio segni l'inizio di un movimento di cultura, di testimonianza, di fede, che riconduca la comunità ecclesiale ad unità di intendimenti, di sentimenti, di azione.

[Edoardo Benvenuto]

« QUEL GESÙ... » — *Leggendo gli atti del corso cristologico, tenuto in Assisi nell'agosto del '72, pubblicati qualche mese fa, mi è tornato spontaneamente alla memoria quanto il padre Ortensio da Spinetoli, uno dei più importanti relatori del corso, scriveva sulla « Rivista di Pastorale » (aprile 1973) per ribattere le numerose critiche che in quella rivista e altrove erano state rivolte alle ardite affermazioni di lui e di qualche altro relatore.*

Egli accusava soprattutto i suoi critici di incompetenza e di ignoranza: di incompetenza, perché, per quel che riguarda il suo tema schiettamente biblico, diceva, i suoi critici non conoscevano i procedimenti scientifici che ogni ricerca biblica oggi esige; di ignoranza, perché i suoi critici parlavano non per diretta conoscenza ma per sentito dire, non avendo assistito al corso e non avendone letto gli atti, allora non ancora pubblicati.

Questa apologia lì per lì sembrava pertinente: ma suscitava perplessità l'affermazione che degli studiosi seri e autorevoli (fra gli altri Giuliano Agresti, allora vescovo di Spoleto) avessero osato criticare ciò che non conoscevano. In realtà, leggendo gli atti, ora, appare chiaro che quei critici

non avevano parlato alla leggera, ma, se non su diretta esperienza, avevano basato i loro rilievi su informazioni sicure.

Basti un cenno ai principali punti del discorso del padre Ortensio, il cui titolo è: La « comprensione » del Cristo oggi: il punto di vista biblico *(pp. 58-82). Secondo il nostro autore, il primo passo da fare per riscoprire il Cristo genuino è « il ritorno alle fonti evangeliche »; ma, aggiunge subito, anche questo ritorno « può esser deludente ». E questo perché « i Vangeli costituiscono ancora un diaframma fra noi e il Cristo della storia ». Infatti « i testi attuali, com'è ormai risaputo, non sono cronache », non ci riportano i fatti e i detti di Gesù, ma « non sono che tentativi di interpretazione della persona e del mistero di Cristo fatti dagli apostoli o da chi ne ha trascritto la testimonianza, in base alla mentalità del loro tempo. Le affermazioni cristologiche (dei Vangeli) sembrano raccolte tutte dalla viva voce del Salvatore, in realtà sono solo tentativi di capire e illustrare il mistero della sua persona... Esse sono perciò vere ma nello stesso tempo personali, soggettive perché ridanno in termini contingenti le realtà che hanno vissuto ». Perciò « la cristologia evangelica è la più antica, ma non è detto che sia anche la più fedele, la più sicura, la più precisa ».*

Ma c'è un'altra via sicura? Sì, forse c'è: è la via aperta dall'antropologia moderna. « Le conoscenze antropologiche e teologiche attuali consentono, può darsi, una ricostruzione più felice, meno astratta, meno convenzionale del mistero che ci interessa ». Sembra un paradosso ma non lo è. Noi del ventesimo secolo, conoscendo meglio l'uomo, possiamo conoscere anche il Cristo meglio di coloro che furono a contatto con lui. Infatti « la cristologia è anzitutto un problema di antropologia » (pp. 58-60).

Per questa via sappiamo non solo che Gesù era un vero uomo, in tutto uguale a noi, ma anche che era soggetto alle stesse nostre miserie e debolezze, alla stessa nostra fallibilità e labilità, alle stesse nostre tentazioni di rivolta contro Dio. Egli non ha peccato, ma poteva peccare: « Nel suo animo Gesù si sente veramente spinto ad abbandonare il sentiero assegnatogli dal Padre, scegliendo il cammino della gloria, suggeritogli dall'avversario, ossia dalle sue interiori inclinazioni » (p. 64).

Passando alla soteriologia l'autore nota che il perno ne è l'interpretazione corretta del peccato originale. Il quale, in ultima analisi, si risolve, secondo l'autore, nella « fallibilità della libertà creata ». Quindi non è una situazione storica, ma una condizione naturale dell'uomo (p. 72).

Ne viene di conseguenza che, essendo il Cristo uomo come noi, come noi fallibile, anche lui condivide con noi questa condizione. Ma egli si distingue da noi e ci salva perché non ha personalmente peccato: « Cristo è il Salvatore non perché restaura l'ordine turbato da Adamo o paga il prezzo del comune riscatto, ma perché ha avuto il coraggio di compiere scelte giuste » (p. 72). Scelte giuste perché in armonia con la legge dell'evoluzione e il progresso materiale e spirituale dell'uomo anche quando ciò significava rinunciare al piacere e alla gloria e affrontare il dolore e la morte: « L'azione del Cristo è salvifica perché rispecchia e rispetta questa legge » che spinge l'uomo a « promuovere il progresso delle realtà materiali, a creare per sé e per gli altri un'esistenza felice, paradisiaca..., a cercare infine di tendere verso il Creatore... », il che implica « la via dell'abnegazione e del sacrificio » (p. 72).

Abbiamo qui, ci pare, un'idea puramente subiettiva e naturalistica del

peccato e della redenzione. Così questi teologi « progressisti » arrivano a dire cose vecchie di secoli come se fossero nuove, perché ci arrivano per vie nuove.

Resta, tuttavia, la questione fondamentale: il Cristo è puro uomo o è anche Dio? « Gesù è vero uomo, ma accusa e rivendica contemporaneamente una comunione unica, singolare, propria con Dio. Egli è il Figlio. I testi neotestamentari che fondano una tale attribuzione sono numerosi e a tutti noti ». Ma sono validi? E' ciò che l'A. non sembra concedere. In coerenza coi principi posti precedentemente egli crede « opportuno richiamare l'attenzione sulla precarietà di tali attributi, sui presupposti culturali e filosofici da cui provengono e quindi sulla relatività e contingenzialità delle formule a cui hanno dato origine » (p. 36).

E' certo che, in Cristo, l'umano e il divino si incontrano. Ma come si incontrano? E' il problema che « supera ogni possibile riferimento e ogni facile formulazione », sia quella immediata degli apostoli, sia quella successiva della tradizione e del magistero. E ciò anche perché « il linguaggio è sempre qualcosa di convenzionale, che non si può identificare con la realtà, ben più profonda e complessa. Il rapporto fra l'uno e l'altra è sempre aleatorio, incerto » (p. 77).

Sentiamo qui un'eco dell'affermazione cruda e lapidaria del Gadamer, il padre della « nuova ermeneutica »: « Non ci può essere una proposizione assolutamente vera » (H. G. Gadamer, Che cos'è la verità?, *in « Rivista di Filosofia », 1956, p. 260).*

In nota l'autore, citando D. Antiseri, Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso *(Brescia, 1969), sembra andare più in là, accettando come criterio di verità di una proposizione la sua « verificabilità nell'esperienza »: il che riecheggia il pensiero del fondatore del circolo di Vienna, il Wittgenstein, il quale sostiene appunto che non ha senso e quindi non può esser vero se non ciò che è sperimentalmente verificabile. Donde il crollo della metafisica e perciò di ogni costruzione teologica che vi si basa (p. 78 in nota).*

Su una via analoga (sia pure con diversa prospettiva) si pone E. Chiavacci quando proclama solennemente nel suo intervento (a p. 24 dello stesso volume): « La filosofia oggi, dopo la lezione della scuola analitica inglese e della logistica viennese, dopo l'esperienza esistenzialistica, neoidealistica e storicistica, non è più in grado di offrire una metafisica, un sistema assoluto, all'interno della quale l'uomo possa trovare una sua spiegazione... Ogni metafisica è, oggi, idolatria: adorare come assoluto qualcosa che è prodotto da noi stessi... ».

Metafisica e idolatria: accostamento veramente inatteso. Non solo la metafisica non è più né l'unica né una via per salire al trascendente, ma è (luteranamente) nemica di Dio, è creatrice di falsi dei: è Satana che tenta l'uomo all'auto-adorazione.

In realtà, ci pare che proprio questa passiva e acritica accettazione della concezione storicistica della verità e dell'uomo (da cui prendono le mosse il positivismo logico, l'analisi linguistica e la « nuova ermeneutica ») sia la cosa più grossa, più drammatica, per non dire più tragica, per la fede e la religione, ai nostri giorni. Non ne può scaturire che o uno scetticismo radicale, o un fideismo cieco: l'uno e l'altro insostenibili.

Lo scetticismo, infatti, è intrinsecamente contraddittorio e antiumano.

Il fideismo lo è ugualmente: come posso credere se non so se colui che mi parla è Dio o una chimera? Oppure arriveremo a dire, con Barth, che la fede è un atto di Dio e non dell'uomo? Oppure, che Dio non può parlare che a se stesso, e solo lui può parlare di se stesso?

Non resta che, ultima progenie, l'ateismo oppure tornare indietro: tornare cioè alla metafisica. Ma non si tratta di un reale ritorno, perché anche coloro che la negano a parole, in realtà non l'hanno mai abbandonata. Per poco che si rifletta, infatti, ci si rende conto che ogni affermazione e ogni negazione suppongono, implicitamente, l'accettazione della validità di principi universali e trascendenti, e quindi della metafisica. La quale è proprio come la natura: expellas furca, tamen usque recurret.

Perciò è valida la critica che facevano al Wittgenstein i suoi avversari quando rilevavano la contraddizione interna al canone fondamentale del suo sistema: « Non ha significato teoretico se non ciò che è traducibile nell'esperienza ». Proprio questo canone, infatti, non è verificabile nell'esperienza, quindi, nell'ipotesi, è privo di senso.

Sicché i termini, logicamente, si capovolgono: non è un fatto di esperienza interna la negazione della metafisica, ma il suo uso e la sua, almeno implicita, affermazione. E, in generale, ne segue anche che chi la respinge dovrebbe logicamente o rassegnarsi a dire cose senza senso o rinunciare a parlare (Per questa critica, cfr. B. Mondin. Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi, *Queriniana, Brescia, 1971, pp. 440-495, specialmente pp. 444-445).*

Non ci siamo proposti di esaminare qui tutto il volume degli atti. Ma vorremmo solo accennare ad altri contributi (ben altrimenti equilibrati e fondati) anche perché ci sembra che direttamente o indirettamente siano una conferma della critica fatta alle affermazioni del padre Ortensio e del Chiavacci.

Jean Gribomont, parlando della « testimonianza cristologica dell'Oriente ortodosso », respinge, fra l'altro, l'accusa che i padri e i concili d'Oriente possano avere « ellenizzato » il cristianesimo, nel senso di aver subordinato la rivelazione alla filosofia; e precisa che ciò fu, se mai, il tentativo degli gnostici e di altri eretici, ma non dei concili e dei padri, che quei tentativi hanno respinto e condannato (pp. 52-53).

C. M. Martini, che certamente ben conosce i criteri metodologici moderni di ricerca biblica, a proposito della testimonianza apostolica della Resurrezione di Cristo giunge non a risultati incerti e aleatori, secondo la formula del padre Ortensio, ma a conclusioni certissime *(pp. 98-99 e nota 18) ben diverse anche da quelle di padre Leon Dufour che il padre Ortensio sembra condividere (pp. 74-75 e nota 13).*

In una prospettiva più ampia e più radicale, Manlio Simonetti, dopo aver messo in rilievo le radici kantiane e storicistiche del marasma teologico e cristologico dei nostri giorni, nota alcuni difetti fondamentali nel trasferire i canoni di critica storica (che hanno avuto origine dallo storicismo romantico) dal campo storico-letterario, per il quale sono nati, al campo dell'esegesi biblica: « Col lacrimevole risultato — dice testualmente — di veder operanti al giorno d'oggi, nello studio dei testi neotestamentari, criteri e indirizzi di ricerca che nel campo degli studi classici sono ormai stati abbandonati da decenni perché considerati insufficienti e superati ». E precisa: « Basti pensare alla tendenza di tanti studiosi del Nuovo Testa-

mento a scorgere tuttora dislocazioni e interpolazioni nei testi da loro studiati, secondo una moda che ha avuto il suo momento di voga più di cinquant'anni fa e che ormai nel campo degli studi classici è stata da tempo accantonata con i suoi arbitrî e i suoi eccessi ». Inoltre « troppo spesso operano nel campo degli studi neotestamentari personalità... del tutto sprovvedute di metodo e sensibilità filologica...: non meraviglia perciò constatare i risultati radicalmente diversi da studioso a studioso conseguiti nello studio degli stessi testi e sulla scorta del medesimo metodo di ricerca » (pp. 46-47).

Di qui la sfiducia crescente nel Gesù storico e il progressivo rifugiarsi nel Gesù della fede: quasi questo possa stare senza quello. E dopo aver accennato alle reazioni che nella stessa Germania hanno suscitato gli eccessi della scuola di Bultmann (Cullman, Jeremias, ecc.) rileva poi lo « strano fenomeno che, mentre fuori Germania e anche in Italia numerosi studiosi, o presunti tali, che vogliono essere a tutti i costi à la page, *continuano a volgarizzare i risultati più radicali della indagine bultmanniana, questi sono revocati sempre più in dubbio proprio in Germania e addirittura nella stessa scuola del Bultmann ». E cita in proposito Pannenberg (pp. 48-49).*

Non vogliamo con questo negare ogni validità e utilità dei princìpi metodologici e di ricerca storica della analisi del linguaggio e della « nuova ermeneutica ». Né vogliamo sostenere il ritorno agli schemi puramente speculativo-astratti di un razionalismo idealizzante. Solo pensiamo che esperienza e metafisica non si escludano ma anzi si esigano e si integrino a vicenda, per fondare e guidare l'itinerario dell'uomo nella ricerca della verità: l'esperienza della realtà esistenziale è essenziale alla metafisica come punto di partenza per elevarsi al trascendente; a loro volta i princìpi metafisici sono essenziali all'esperienza per salvarla dal nominalismo scettico e dal relativismo agnostico. L'una e l'altra poi sono essenziali perché l'uomo possa aprirsi a Dio che gli parla, e così la fede, che è dono di Dio, non resti qualcosa di estraneo all'uomo, com'è nella concezione barthiana, ma sia un atto vitale dell'uomo tutto intero e possa esprimersi, senza tradimenti, in un linguaggio umano sempre valido, anche se sempre aperto ai progressi della storia e della coscienza dell'uomo, illuminata dallo Spirito.

[Giuseppe Anichini]

NOTA

In questi primi mesi del '74 sono usciti altri due volumi della Trilogia del *P. Ortensio da Spinetoli: Itinerario spirituale di Cristo.* Vol. 1° *Introduzione generale;* Vol. 2° *Le scelte di base;* Vol. 3° *Il Salvatore* (Cittadella Editrice).

Non sono che un ampliamento analitico dello stesso tema trattato sinteticamente nell'intervento al Convegno di Assisi del 1972. Ma i motivi di base restano gli stessi. E quindi mi pare che anche la critica non possa cambiare.

Mons. Carlo Molari, in una nota previa al 3° volume, molto prudente, premesso che *non si sente di condividere* tutte le opinioni esposte dall'autore, soggiunge che gli *sembra di poter dire* che lo scritto *non contiene affermazioni inconciliabili con la fede cattolica*... Il lungo giro di parole tradisce l'imbarazzo e i termini usati appaiono studiati con l'estrema prudenza del teologo consumato. Si potrebbe comunque accennare a qualche esempio. Uno fra i tanti: la riduzione del peccato originale alla pura e semplice *labilità* naturale dell'uomo, comune a tutti gli uomini e quindi anche al Cristo. In tale prospettiva si può ancora — onestamente — parlare di *peccato originale?* E si può — ancora *onestamente* — sostenere che tale opinione sia conciliabile con l'insegnamento costante della Chiesa e in particolare con le definizioni tridentine? (Cfr. Flick-Alszeghy, *Il peccato originale,* Queriniana, Brescia, 1972, pp. 184-190).